سلسلة ملفات بحثية | الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 30 ديسمبر 2016

المقدس والتاريخ

إشراف وتنسيق: البشير ربوح والحاج دواق



الحاج دواق
بن علي لونيس
عامر عبد زيد الوائلي
غيضان السيد علي
محمد جديدي
ربوح البشير
سفيان زدادقة
سامية بن عكوش
محمد أمين بن جيلالي
ياسين سليماني
حمدي الشريف
ماهر الجويني

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الفهرس

تقديم

◆ ربوح البشير

ممَّا تعلمناه من المتون الفلسفيَّة الكبيرة أنَّ السؤال هو المدخل الملكي جهة التفكر في القضايا والمسائل التي تقتضي منا أن نحوز على نسبة عالية من الجرأة، وفق المنظور الكانطي، الذي كان واضحاً في قضيَّة التنوير، دون مهادنة أو مساومة، لأنَّه شجعنا على طرح السؤال في وجه القوى التي ترتعد منه وتخاف من أيّ جديد يربك قناعاتها التي استسلمت إلى البداهة الزائفة، ومنحتها تسويغات إيديولوجيَّة، ودينيَّة، واجتماعيَّة، تخطاها الزمن بحركيته الكاسحة، ففي كلّ حدث يجد هذا النوع الكسول والمتخاذل من العقل أنَّه خارج مسار التاريخ الحي، يندب حظه ويبحث دوماً عن شمَّاعات خارجيَّة يحاول من خلالها أن يقدّم رشوة معرفيَّة لذاته.

إنَّ السؤال الجريء هو الدرب الذي يجب أن يشقه العقل العربي في هذا الأفق التاريخي، لكي يلج باب الحداثة، بكلّ عزم على صناعة تاريخه النابع من عمق إرادته الحقة، لأنَّ التاريخ كان دوماً يُصنع خارج مختبر الذات العربيَّة، أي في التراث، وفي الأماكن المظلمة للنظم الإيديولوجيَّة المحنطة، أو الرؤى الدينيَّة التي ما زالت تؤمن في أنَّ لها حقاً تاريخياً في قيادة هذه الأمَّة نحو برّ الأمان، حسب معجميتها التالفة. على هذا الأساس، يقول الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر: «ادفعوا بالأسئلة إلى الأمام، إنَّ الأسئلة ليست شيئاً يمرُّ عبر رؤوسنا ولا نعلم من أين أتت، ليست تلك «المشاكل» التي تصمُّ آذاننا اليوم والتي تأسر»نا» لأنَّنا سمعناها أو قرأناها، والتي تلقي بكم في غياهب الحيرة. تنبثق الأسئلة من مواجهة «الأشياء» (الذي هو موضوع السؤال). وليست الأشياء موجودة هنا إلا إذا كانت هناك أعين تراها».

على هدي هذا المنطلق المعرفي، الذي ينظر إلى الحق في السؤال على أنَّه حق طبيعي نابع من حق الذات البشريَّة في الوجود، نذهب صوب التعاطي مع ملف فكري، على درجة عالية من الخطورة والراهنيَّة الحارقة، خطورة آتية من كون أنَّ الإشكاليَّة الكبرى يطرحها مفهوم التاريخ، هذا المفهوم الذي تغول في الدراسات الحديثة والمعاصرة، خاصة عند هيغل، وكارل ماركس، وماكس فيبر، وفوكوياما، ولا نعني بحديثنا النزعة التاريخيَّة التي ترجع كلَّ شيء إلى تفسيرات تاريخيَّة جوفاء، وإنَّما نعني به مقدرة البشر على تجاوز ذواتهم باستمرار، حيث يؤكد كانط أنَّ الذات لا تستطيع أن تكون ذاتاً إلا إذا انخرطت في حركيَّة الزمن، أي أنَّ التاريخ يقدّم لنا في كلّ لحظة زمنيَّة شيئاً جديداً يخالف ما سبق ويخلخل ما استقرَّ في الأذهان من ترسُّبات متكلسة، فالتجارب القريبة تؤكد فكرة الصراع بين منجزات العلم البشري ونتائج العلم الحديث، كما حصل مع غاليليو غاليلي، توريشيلي، كوبرنيكوس، نيوتن، ديكارت، مندل، والقائمة ما زالت مفتوحة، دون سقف معرفي أو علمي، وتعيد النظر ليس في نتائج العلم السابقة، بل حتى في كتلة المعتقدات والرؤى التي انتظمت داخل نسق مغلق، وأضحت مع مرور الزمن الرتيب موغلة في قدم السبات الدائم.

إنَّ التاريخ في كلّ صوره، سواء في شكله العلمي الأكثر بروزاً، أو في ضربه الفلسفي الذي كان دوماً مزعجاً ومشوشاً للنظام العام، أو حتى في حقوله الأدبيَّة والفنيَّة والسياسيَّة، التي لا تستقر على حال، فكأنَّها تقف على ساحة رمليَّة لا



تهدأ. فبدأ محرّك السؤال المهتدي بنور النقد الجريء في الاشتغال، حيث طفقت أسئلة الدين والمقدّس والمدنّس والإلهي والدنيوي والمتعالي، والفن، والأسطورة، والسرديات الكبرى والصغرى، وتفكيك بنية التصوُّف، والاعتماد على مرجعيات حديثة مثل: إدوارد سعيد، والانفتاح على فكرة الحوار داخل السرد القرآني، واللاهوت التحرُّري من خارج الفضاء العربي، لكي ندرك ونعي أنَّ الهمَّ الإنساني واحد...، كلُّ هذا وغيره يندرج ضمن مسعى بحثي نريد منه أن يستمرَّ في ظلّ المتغيرات الإنسانية، لكي يبقى العقل البشري وفياً لطباعه الساكنة فيه، من حرصه اللامتناهي في طرح السؤال والرغبة في تعبيد طريق النقد الأبدي، الذي يمنحنا حصانة فكريَّة ضدَّ فيروس الاعتقاد الزائف، المنتج للعنف والكراهية والتعالي الأجوف، واعتبار الآخر مجرَّد وسيلة تنتهي صلاحيتها بمجرَّد خروجها من الخدمة البراغماتيَّة.

وضمن هذا المسعى الفكري، قُدّم طاقم مقالاتي مهم لمجموعة من الباحثين العرب، في مختلف الدروب الفكريَّة، حيث قدَّم لنا الباحث لونيس بن علي مقاربة تحدَّث فيها عن تغلغل البحث الديني في الفضاء الثقافي، معتمداً على المنجز المعرفي لإدوارد وديع سعيد، الذي انشغل بالبحث في النص الديني من زاوية البقاء في كنف التاريخ، والابتعاد عن النزعات اللَّاتاريخيَّة. أمَّا الباحث محمد أمين بن جيلالي، فقد بحث في طبيعة العلاقة بين السياسة والدين، ضمن السرديات الكبرى التي تعاطت مع المقدَّس وانهمَّت به جنيالوجياً، من أجل تحقيق فكرة العيش داخل أفق المتنوع. وفي السياق الفكري ذاته سعى الباحث ياسين سليماني إلى الكشف عن علاقة السرد بالمقدَّس وتجاذبات الأدلجة من خلال مقاربة المفكر محمد شحرور في فهم النص الديني، ومنه حاول الباحث حمدي الشريف، تقديم بحث طريف في طرحه، حيث تحدَّث عن لاهوت التحرير عند جوستافو جوتييريز، الذي ناضل من أجل تحويل المكتسب المسيحي إلى فكرة خلاصيَّة، استناداً إلى النزعة التاريخيَّة في قراءة النص الديني، وأضاف لنا الباحث ماهر الجويني حواراً رائعاً من عمق السرد القرآني، المتعلق بقصة نوح كنموذج تاريخي على فكرة السرد النسقي المنتشرة في النص الديني، وبقراءة ملفتة للنظر، جاء في مقاربة الباحث عامر عبد زيد الوائلي حديث عن فكرة المكان خارج التصوُّر الكانطي وداخل الأفق الديني وخاصة الأسطوري منه، أي في أسطورة جلجامش، لأنَّه في العمق نتاج لآليات التخييل والتمثيل والترميز. أمَّا ما قدَّمته الباحثة سامية بن عكوش، فيتمثل في الاقتراب من النص الصوفي، الذي تجلى عندها في منجز النفري، اتكأت فيه على المنجز الحداثي التفكيكي، حيث وظّفت مفردات وآليات جاك دريدا وبعض أدوات مارتن هيدغر اللغويَّة، وقد كان الحوار مع الباحث سفيان زدادقة سفراً في المتن المغلق على ذاته، لأنَّه دخل في سجال مع القوى التي تفكّر خارج التاريخ، والتي أنتجت لنا كلَّ هذا الكساح التاريخي. وعندما نلج عالم الترجمة نجد المقدرة العالية للباحث محمد جديدي في طرق متابعة الفن المرتبط بالمقدَّس رفضاً أو تأييداً، لأنَّ النص المترجم ينتمي إلى فترة حرجة من تاريخ أوروبا. والنهاية مسك معرفي، قدَّمه الباحث غيضان السيد علي حول قراءة ماتعة لكتاب المفكر العربي مراد وهبة، الذي بحث في العلاقة بين المقدَّس والعنف، فالأمر يحتاج إلى وقفة نقدَّية تتسلح كما قلنا بالسؤال الجريء، لكي نفضح كلَّ القوى التي تتمترس وراء المقدَّس لأنَّه يخرج من دائرة النقد، ويحتمي به أصحاب المصلحة الدنيويَّة.

إنَّنا لا ننظر إلى هذا العمل على أنَّه عمل متكامل، بل هو مجرد اجتهاد بشري، نجترحه سؤالاً، ونعبّد به طريقاً، لكلّ من أراد أن يبقى في دائرة السؤال والنقد والإيمان بالتنوُّع والاختلاف كأفق بهي في قادم التاريخ.



النقد والمقدَّس:

في انزلاقات النقد: من نقد الدين إلى النقد الديني

◆ لونيس بن علي

ملخَّص

ما اعتقده البعض أنَّه نهاية عصر الإله، أصبح عصراً دينياً بامتياز، حتى أنَّ روح الدين أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الرؤية الثقافيَّة للإنسان المعاصر، سواء أكان ذلك الدين من طبيعة توحيديَّة أم من طبيعة وضعيَّة؛ فإذا كان الإنسان قد كفَّ عن النظر إلى السَّماء، فإنَّ ذلك لم يمنعه من أن يصنع آلهة جديدة. في هذا المستوى نتساءل: ما موقع النقد من هذا الاجتياح الديني على الثقافة؟ إذا ما عدنا إلى بعض كتابات (إدوارد سعيد) وجدنا أنَّها كشفت عن تغلغل البُعد الديني داخل الثقافة الغربيَّة، وهو البُعد الذي تشكَّل عبر استراتيجيَّة معرفيَّة وسياسيَّة هدفها هو استبعاد النقد عن الفضاء العمومي، وخلق في المقابل وعياً مدجناً اتباعياً وراضخاً، غير مبالٍ بما يقع خارج النظريات والمناهج والكتب.

إنَّ تغييب النقد عن المجتمع وعن المؤسسات الثقافيَّة يعزّز الاجتياح الشامل لآليات التقديس، حيث يغدو أيُّ تفكير معزول عن إنتاج البدائل النقديَّة مجرَّد تكريس لفكرة التقديس أو الأسطرة، فليس غريباً أن نجد من يدافع عن حركة فكريَّة كما لو كان تديناً سماوياً منزَّهاً من الخطأ، وهؤلاء نجدهم يعادون التفكير النقدي، ويرتابون من النقاد الحقيقيين. هنا تبرز الوظيفة الحقيقيَّة للنقد المتمثلة في مقاومة آليات تقديس المنظومات المعرفيَّة وأسطرة أعلام الفكر والأدب والثقافة.

مدخل

ثمَّة صعوبات جمَّة، تحاصر الباحث في مجال (المقدَّس)، وفي علاقة هذا المقدَّس بالثقافة. كيف يمكن التفكير في المقدَّس، دون أن يكون فعل التفكير ذاته فعلاً انتهاكيًّا؟ أليس التفكير في المقدَّس، ومن داخل حدود الوعي البشري، هو تجريد لقداسة المقدَّس؟

كانت كلمة (المقدَّس) sacré تعني عند الرومان القدماء: الشخص أو الشيء الذي يستحيل لمسه دون أن يُرجِّس أو يُرجَّس.[1] فالكلمة تتوزع بين استحالة إمكانيَّة اللّمس، وبين إمكانيَّة الانتهاك في حالة تحقق ذلك اللمس. ولن يكون التفكير إلا شكلاً من أشكال ملامسة المقدَّس، أي ترجيسه.

---

1 - يُنظر: روجي كايو، الإنسان والمقدَّس، تر: سميرة ريشا، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، ط01، 2010، ص 56.



وإذا ما توقفنا عند هذه الجملة التعريفيَّة، يمكن أن نلاحظ أنَّ أهمَّ سمة للمقدَّس هي: التعالي؛ فالمقدَّس هو ما يقع بعيداً عن عوامل التدنيس، وهو كذلك ما ينبغي ـ هناك فعل الوجوب ـ اجتنابه، لأنَّ جوهره المتعالي يقضي بأن يظلَّ متسامياً فوق البشري - الأرضي. وفعل الاجتناب يكون مرفوقاً دائماً بحصول الإثم أو الخطيئة في حالة انتهاك حدود المقدَّس، أو الدنّو منه.

وفي تعريف آخر، فإنَّ المقدَّس هو «ما تضعه خارج متناول الإنسان».[2] فلا وجود لمقدَّس، في هذه الحالة، دون طرفه النقيض، أي دون مقابلته بما هو بشري؛ حيث تبرز أهميَّة المقابلة بين المقدَّس والبشري في إبراز الحدود المائزة بين عالمين ينتميان إلى أفقين مختلفين: أفق متعالٍ، في مقابل أفق دنيوي وضيع. ومن هنا، يستقيم معنى الانتهاك بحضور الفاعل، أي الإنسان.

لقد كانت علاقة المقدَّس بالإنسان علاقة حذرة، إذا لم نقل إنَّها اتسمت بتجاذبات عنيفة بينهما؛ خاصة في العصور الحديثة، التي شهدت ميلاد مفهوم (الإنسان)؛ والذي تزامن مع ظاهرة تفكك فكرة السحر الذي كان يخيّم على العالم.

إنَّ التفكير في المقدَّس والبحث في نصوصه هو نقل الظاهرة من أفقها المتعالي إلى أفق بشري، أي أنَّ التفكير حولها سيجعلها ظاهرة دنيويَّة. فالمقدَّس هو كلُّ ما يخرج عن التفكير، لأنَّه موجود لأجل الاعتقاد به فقط. ستكون الحاجة ملحَّة لاستعراض الكلمة المقابلة للمقدَّس، وهي (الدنيوي)، على أنَّ البعض يفضّل التعامل مع لفظة (المدنَّس)، لأنَّها أقرب إلى الإمساك بجوهر الانتهاك المفضي إلى تدنيس المقدَّس.

إنَّ الدنيوي أو المدنَّس profane مشتق من اللفظة اليونانيَّة profaum، التي تعني «المكان أمام المعبد، خارج المعبد»[3] فالدنيوي أو المدنَّس هو كلُّ ما يقع خارج المعبد، إنَّه المطرود من عالم المعابد. ثم يواصل كونديرا قائلاً: «التدنيس هو إذن نقل المقدَّس خارج المعبد، إلى مجال خارج الدين».[4] إنَّ التفكير في المقدَّس هو من طبيعة إزاحيَّة، فهو يقوم بنقل المقدَّس من عالمه الطهراني، المتسامي، السماوي إلى عالم مدنَّس، وضيع، وأرضي.

لقد ظلَّت فكرة المقدَّس تهيمن على الثقافة البشريَّة إلى أن جاء القرن الثامن عشر، لتبدأ مرحلة أفول المنظومات المقدَّسة، بفعل مطارق المفكرين والفلاسفة والأدباء الذي دعوا إلى أنوار العقل. إذ ثمَّة حاجة إلى تبيان، إلى أيّ مدى كان انبثاق مقولات التنوير والحداثة، بمثابة حركة تدنيسيَّة، كان من أهدافها تجريد العالم من سحره، وهو ما تجسَّد في مفهوم (نزع الطابع المسيحي عن الواقع) Déchristianisation، وقد كانت الثورة الفرنسيَّة (1789) إحدى المنعطفات التاريخيَّة الحاسمة في هذا التحوُّل نحو نزع الطابع المسيحي عن الحياة، إذ حوَّل الفرنسيون الكنائس إلى مستشفيات ومدارس ومآوٍ للشباب، كما استبدلوا الصلبان بسرايا الأعلام الفرنسيَّة.[5] وقد اندرج هذا الفعل ضمن عمليات إزاحة

2 ـ المرجع نفسه، ص 88.

3 ـ ميلان كونديرا، الوصايا المغدورة، تر: معن عاقل، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعيَّة، دمشق، دط، 2000، ص 14.

4 ـ ميلان كونديرا، الوصايا المغدورة، مرجع سابق، ص 14.

5 ـ يُنظر: ميشيل اونفري، نفي اللاهوت، تر: مبارك العروسي، منشورات الجمل، بيروت، ط01، 2012، ص 38.



المقدَّس من الحياة العموميَّة، واستبداله بمفهوم الدنيوي، الذي يتجلى في مؤسسات مدنيَّة، أو في أغراض لها فائدتها العمليَّة في الحياة المدنيَّة للمواطنين الجدد.

وبفعل هذا التحوُّل، لم تعد الكنيسة معبداً للصلاة أو للمناجاة الدينيَّة، بل أصبحت تشكّل خطراً على المجتمع الجديد، إذ حذَّر (جان جاك روسو) من دين الكهنة، الذي وصفه بأنَّه دين بلا أهميَّة سياسيَّة، وفي المقابل يمنح للكهنة شرعيَّة الزعامة والهيمنة على البشر، كما أنَّهم لا يساهمون في أخلقة المجتمع، بل على العكس تماماً يُكسبون الناس النفاق الأخلاقي.[6] إنَّ نزع السحر عن العالم يعني إعادة بناء العالم الأرضي المحسوس والمادي والجسدي. كلها قيم وعوامل كان لها الدور في زحزحة المقدَّس عن تعاليه المطلق.

في القرن الثامن عشر، كان ممكناً إذن التفكير خارج المعبد، بل التفكير ضدّ المعبد، وضدّ مرموزاته المقدَّسة، وضمن تلك الإمكانيَّة وُلدت فكرة الإنسان، بما هو ذات عاقلة، قادر على التفكير بنفسه وفي نفسه. كان هذا القرن هو قرن (النقد) بامتياز؛ إنَّه بتعبير (كيث توماس) Keith Thomas «بمثابة عصر «تحريم العالم من الخرافة»، وكان هذا يعني انهيار الطريقة التي نرى بها العالم وكأنّه مليء بالقوى السحريَّة والروحيَّة وبالقوى التي تحكم كوناً غامضاً».[7]

1ـ ميلاد عصر الإنسان

لم يكن هناك تفكير في (الإنسان) قبل القرن السابع عشر. هكذا كتب (ميشيل فوكو) في الفصل الأخير من كتابه (الكلمات والأشياء)؛ فلم تصادف العلوم التي ظهرت قبل هذا القرن شيئاً يُسمَّى إنسان، «فليس هناك من فلسفة، من خيار سياسي أو أخلاقي، من علم تجريبي مهما كان نوعه، من دراسة لجسم الإنسان، من تحليل للإحساس أو المتخيلة أو الأهواء، صادفت يوماً في القرن السابع عشر أو الثامن عشر شيئاً يشبه الإنسان».[8]

إنَّ ظهور العلوم الإنسانيَّة قد تأخَّر، لأنَّه لا يمكن لعلم يدرس الإنسان أن يظهر إذا كان هذا الأخير بوصفه موضوعاً لذلك العلم غير موجود؛ ففي القرون الوسطى لم يكن الإنسان موجوداً كقيمة أنطولوجيَّة وإبستيمولوجيَّة، ولم يتقرَّر ظهور هذه العلوم إلا في اللحظة التي تقرَّر فيها النظر إلى الإنسان كمعضلة معرفيَّة، وكمساحة جديدة للتساؤل. وكان هذا الظهور للإنسان الحديث ضرورياً لزحزحة فكرة المقدَّس الديني والأسطوري، واستبدالهما بسلطة العقل وبأنواره، لأنَّه بهما يرى الإنسان العالم كما لم يره من قبل؛ فقد دعا (إيمانويل كانط) إلى عقل أنواري، تكون وظيفته نقد المنظومات المقدَّسة، وسلخ القداسة والسحر عن الإنسان وعن العالم معاً.

6ـ يُنظر: عقيل يوسف عيدان، التنوير في الإنسان (شهادة جان جاك روسو)، الدار العربيَّة للعلوم، ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2009، ص 56.

7ـ دوريندا أوترام، التنوير، تر: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت، ط01، 2008، ص 125.

8ـ ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، 1990، ص 283.



2- نقد الدين هو أساس أيّ نقد

يمكن الاستفادة من أطروحات (كارل ماركس) في علاقة النقد بالدين، وهو الذي ترجع إليه هذه المقولة الشهيرة: نقد الدين هو أساس كلّ نقد. وما رآه ماركس بأنَّه نقد للدين، هو على وجه الدقة دعوة إلى تحليل ما أنتجه المجتمع من (أوهام دينيَّة). أراد ماركس أن ينتهي إلى النتيجة التالية: الدين لا يصنع الإنسان، بل العكس هو الصحيح، أي أنَّ الإنسان هو الذي يصنع الدين، فالدين عنده هو الوعي المعكوس للعالم، لأنَّ العالم الوحيد للإنسان، والذي يدخل في مجال القابلية للفهم والإدراك، هو العالم الذي صنعه بنفسه، وهو الذي يقابله العالم اللاهوتي، أو ما أطلق عليه الفيلسوف الإيطالي (غوم باتيستا فيكو) مصطلح «التاريخ المقدَّس».

لقد اعتقد ماركس أنَّ الاعتراف بالدين لا يعبّر فقط عن (البؤس الاجتماعي) ـ فكثيراً ما يكون الدين ملاذ الفقراء والمقهورين اجتماعياً ـ بل هو أيضاً يعبّر عن موقف احتجاجي من هذا الواقع البائس، فقد يتحوَّل الدين إلى محرّك حقيقي للطبقات الاجتماعيَّة للثورة على شرطها الاجتماعي، أو للانتقام منه. ويمكن أن نلاحظ ذلك في واقع مجتمعاتنا العربيَّة الإسلاميَّة، إذ يزداد منسوب التديُّن عند الطبقات الفقيرة، التي تجد في الدين مصدراً للتعويض، وقد توظف السلطة رجالات الدين لأجل إيهام هذه الطبقات بقدرها، فتصوّر لجموع الفقراء هذا الوضع بأنَّه امتحان إلهي، وبأنَّ الله سيجازيهم يوم القيامة بالجنَّة، في الوقت الذي نجد أنَّ رجالات الدين، باعتبارهم وسطاء بين السلطة والطبقات الاجتماعيَّة، يعيشون في ثراء كبير، وهم أبعد الناس عن معرفة أصل الشقاء الحقيقي.

كما أنَّ الدين، وفي ظروف سياسيَّة متوترة، يمدُّ الجماعات الغاضبة برؤية تمرديَّة واحتجاجيَّة ضدَّ الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، الذي يؤوَّل دائماً بأنَّه نتيجة لبعد الدولة عن الدين، وتخلي الناس عن الكتاب المقدَّس، وبذلك، فإنَّ شرط الخروج من الأزمات هو بتحقيق الصحوة الدينيَّة، والعودة إلى الطريق القويم.

إنَّ ما اعتبره ماركس نقداً للدين، إذن، هو نقد لما يصطلح عليه علماء الاجتماع بـ (تمثيلات الألوهيَّة)، وهي «أشكال وطرق التقاليد والطقوس، أساليب الحياة وأشكال التجمعات المرتبطة بالعوالم الدينيَّة التي تعتبر هنا ظواهر إنسانيَّة تتمُّ دراسة منشئها وتطورها وتأثيراتها».[9] إذ تتخذ هذه التمثيلات الدينيَّة شكل طقوس وسلوكيات، أو شكل منظومات معرفيَّة أو ثقافيَّة أو رمزيَّة، يمكن بدراستها ضمن المنظومة الخطابيَّة في المجتمع أن ينتبه الباحث السوسيولوجي إلى الرؤية الدينيَّة السائدة وآليات هيمنتها على الوعي الجمعي.

انطلاقاً من هذا المنظور فإنَّ اعتبار الدين نظاماً تمثيلياً معكوساً للعالم هو ما يجعله أقرب إلى مفهوم الإيديولوجيا، التي هي تمثيل معكوس للواقع. ومعنى هذا التعريف أنَّ الإيديولوجيات والدين يخفيان الواقع من خلال خلق مسافة بين الإنسان والواقع، أو عبر اللجوء إلى لغة مؤدلجة تتَّسم بالقدرة الكبيرة على المراوغة.

9 ـ **دانييل هيرفي هليجيه**، جانبولوليام، سوسيولوجيا الدين، تر: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 20.

3- صناعة الأديان الجديدة

لكن يبقى السؤال المطروح هو: هل هناك نهاية للدّين؟ وهل نقده يعني بالضرورة إزاحته عن حياة البشر، وعن حياة المجتمعات؟ إنَّ الدّين لم يمت يوماً، كما أنَّ الإله الذي نعاه نيتشه ذات يوم لم يمت في واقع الأمر، بل إنَّه وفي هذه المرحلة بالذات عاد على نحو غير مسبوق، كما لو أنَّ الإله عاد لينتقم من الذين ظنُّوا أنَّه انتهى. فليس هناك قوة رادعة للدّين، بل لا يمكن حتَّى الاعتقاد بزواله، فالدين مزروع في كلّ مكان، في أصغر خليَّة في الجسد الاجتماعي. قد يكون الإنسان الحديث ـ أو الإنسان الأخير كما يحبّذ البعض وصفه ـ قد كفَّ عن التحديق نحو السماء، إلا أنَّ عصر الآلهة لم ينته. وبغض النظر عن أنَّ الإله التوحيدي مازال موجوداً يتحكَّم في حياة الملايين من البشر، فإنَّ الإنسان اللَّاديني الحديث قد أوجد أدياناً جديدة، وليست النزعات العلميَّة إلا إحدى تلك التجليات الجديدة للدين الجديد، كما أنَّ الأحزاب، والدول الشموليَّة، والزعماء، والثروة...إلخ، كلها أعلنت وتعلن عن ظاهرة (الأديان الدنيويَّة).

فما يميز هذه الأديان الدنيويَّة هو إيمانها بقوَّة العلم وقدرته على التحكّم في الطبيعة وفي البشر، وإذا عدنا إلى الطبيعة الهيكليَّة لهذه الحركات والنزعات وجدناها تشتغل بآليات اشتغال الدين نفسها، فهي تقوم في تنظيمها على بنية هرميَّة، كما أنَّ لها دساتيرها، ومرجعياتها النصيَّة ـ التأسيسيَّة، والتي تكون في مقام النص المرجعي المقدَّس، كما أنَّ لها أساطيرها التأسيسيَّة وأصنامها، وحتى تكتمل الدائرة، تمتلك الأتباع والأشياع والمؤمنين بها. كما أنَّ موقفها من الآخرين، أي من الحركات والأفكار المعارضة لها، يكون في الغالب موقفاً متعصّباً ومنتجاً للعنف.

4- الثقافة وآليَّات الخطاب الديني:

إنَّ الثقافة نفسها، وهي نتاج بشري، يحدث لها أن تمتلئ بالروح الدينيَّة، وذلك حين تتكئ على جملة من المركزيات (العِرق، اللغة، العقل)، وعلى رؤى متعالية على الواقع البشري بتنوُّعه واختلافه، فتحاول أن تنتج واقعاً متسامياً ومفارقاً، يدين لرؤية واحديَّة مطلقة، تنفي وتقصي وتصادر كلَّ ثقافة أو لغة أو قوميَّة مختلفة عنها. كما نجد هذا النزوع الديني مجسَّداً في الأعمال الفنيَّة والأدبيَّة والسينمائيَّة؛ فالدين كان ومازال حاضراً في الأعمال الأدبيَّة والفنيَّة، الحديثة والمعاصرة، ما يكشف عن تغلغل هذه الروح في فلسفة الأدب والفن معاً، ويمكن أن نستشهد على سبيل المثال فقط، برواية (الموت في البندقيَّة) (تر: عدنان حبَّال، منشورات ورد، 2015) لتوماس مان، فالرواية تصوّر علاقة فنان عجوز يُدعى (أشنباخ) بغلام فاتن (تادسيو)، وعلى الرغم من أنَّ بطل الرواية كان على وعي بأنَّ هذا الحب هو خطيئة بالمعنى الديني للكلمة، فكان عليه أن يحتفظ بتلك المسافة البعيدة ـ وهي مسافة أخلاقيَّة ـ حتى لا يقع ذلك الحب/الخطيئة، لهذا غرقت تأملاته في لغة طهرانيَّة، فحين تساءل عن سرّ الجمال، كانت إجابته مستوحاة من روح الدين، حيث وجد أنَّه من غير المجدي البحث عن أصول الجمال وعن ظروف نشوئه، لأنَّ البحث في الأصول ليست ضمن النطاق البشري، ولأنَّ الفن من أصل سماوي (الوحي)، فإنَّ محاولة البحث عن تلك الأصول يوقع الفنان في التشويش وفي الصدمة.

ومن جهة أخرى، فإنَّ الخطاب النقدي قد وقع في القرن العشرين في معضلة التحوُّل إلى خطاب ذي طبيعة دينيَّة؛ فهذه هي المعضلة المركزيَّة بالنسبة إلى بحثنا، وهي كيف يغدو النقد ـ بعد أن كان معنيًّا بنقد الدين ـ إلى نقد ديني؟ لقد تجسَّد انحراف النقد عن جوهره، في طبيعة الخطاب الذي أصبح ينتجه، وهو القريب إلى إعادة تمثّل آليات الخطاب الديني، وقد أبرزها (نصر حامد أبو زيد) في خمس آليات، وهي: التوحيد بين الفكر والدين، حيث يتداخلان بشكل كبير، ويتلبسان ببعضهما بعضاً حتّى تختفي الفروق بينهما فيكتسب الفكر روح الاعتقاد واليقين، وتزول المسافة بين الذات الباحثة وموضوع بحثها. تفسير الظواهر بإرجاعها إلى العلة الأولى، ثم الاعتماد على سلطة السلف، بمعنى العمل بنصوصهم القديمة ـ التي تكون شروحات على النص المقدَّس ـ والتعامل معها بوصفها مرجعيات مقدَّسة هي الأخرى، ومن هنا جاءت بعض التعبيرات التي تقول إنَّ السلف طرقوا كلَّ أبواب الحقيقة، ولم يتركوا للخلف ما يبحثون فيه. سيادة اليقين الذهني والحسم الفكري، ورفض الاختلاف في الرأي، وأخيراً، إهدار البُعد التاريخي في المعرفة، والبكاء على الماضي البهي، ومحاولة استعادته، ليكون بديلاً للحاضر.[10]

فمن السهل الآن رؤية هذه الآليَّات وهي تشتغل داخل الثقافة. إنَّ تلبُّس الثقافة بالروح الدينيَّة يعني ارتباط النخب بالثقافة عبر قناة الولاء للقيم الثقافيَّة ولأساطين الثقافة ورموزها ونصوصها التأسيسيَّة. صحيح أنَّه لا توجد ثقافة لا يكون لها كلُّ هذا الثقل الرمزي على النخب الثقافيَّة أو على المجتمع ككل، لكن ما نقصده هو أنَّه لا بُدَّ من التمييز بين الولاء لتلك الحمولات، وبين أن يكون الموقف منها نقدياً.

وإذا ما تأملنا جيداً في علاقة النخب بالثقافة نجدها في الأساس علاقة بالمؤسسات بالدرجة الأولى، وبمنظومات قيميَّة وثقافيَّة ومعرفيَّة وأخلاقيَّة، وبمؤسسين كان لهم الفضل في بناء الصرح الثقافي. ومن المفارقة أنَّ الثقافة، بهذا المعنى، هي كلُّ ما أنتجه الإنسان، أي كلّ ما ينتمي إلى العالم الإنساني، لكنَّ إنسانيَّة الثقافة لا يجنبها أن تحيط نفسها بهالة من القداسة، لمَّا تكون بمثابة الإطار المرجعي المحدَّد لوجود الأفراد والجماعات. ومن صالح الثقافة أن تخلق جنودها المدافعين عنها، وقد يكون الدفاع عن قيمها عبر استعارة أدوات المتدينين المتعصبين لحركاتهم الدينيَّة. إنَّ مفهوم (التعصُّب) ليس علامة مسجَّلة على الحركات الدينيَّة المتشدّدة فحسب، بل كلُّ نمط تفكيري يقوم على تقديس مرجعياته، وعلى نفي المختلف، وعلى رفض النقد، هو مظهر من مظاهر التعصُّب. فالعلماني والحداثي كلاهما معرَّضان لهذا النوع من الأصوليَّة، فهذه الأخيرة تعني التماهي والتمركز حول نصٍّ أو منهج أو نظريَّة، واتخاذها قانوناً لكلّ معرفة.

وليس غريباً إذن أن نجد نُخباً هي في الظاهر تحمل شعار الحداثة والتنوير والعلمانيَّة، لكنَّها فيما تنتجه من أفكار ومن نقاشات نجدها أقرب إلى المتشددين الدينيين؛ فنجدهم مثلاً يدافعون عن المناهج والنظريات والمرجعيات دفاع المؤمن عن عقيدته. بل إنَّ علمويَّة البعض تتحوَّل إلى موقف روحي من العالم ومن النصوص، ما يجعلها تكتسب سلطة دينيَّة على العقول. إنَّه شكل من العماء المعرفي، الذي يتجلّى في عبادة النظريات والمناهج العلميَّة والأدبيَّة، وكثرة الأتباع والمريدين الذين يتمسَّحون بالنصوص التأسيسيَّة والمعتمدة، بل قد يبلغ الأمر حداً، نجد من هم أكثر ماركسيَّة من ماركس، ومن هم أكثر فرويديَّة من فرويد، ومن هم أكثر نيتشويَّة من نيتشه نفسه، وأكثر ديريديَّة من ديريدا، والأمر

10 ـ يُنظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994، ص ص 67-68.

نفسه ينسحب على المجالات الأدبيَّة والنقديَّة؛ فالكثير من النظريات الأدبيَّة والنقديَّة، على غرار النظريات النصيَّة وتأثيرها الكبير على الدراسات النقديَّة، تحوَّلت إلى غايات معرفيَّة مستقلة بذاتها، ففي الوقت الذي كان يمكن لها أن تكون مجرَّد أدوات لتحليل النصوص أو لتفسيرها أو لتأويلها، أصبحت تلك النظريات والمناهج هدفاً في ذاتها، والنقد العربي، في هذا المضمار، يظهر كمثال حي عن هذه الظاهرة.

5- كيف يكون النقد مصادِراً لذاته؟

كان للمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد مساهمة مهمَّة في نقد الطابع الديني للثقافة الغربيَّة، في كتابيه المهمَّين: (العالم والنص والناقد)، و(الأنسنيَّة والنقد الديمقراطي)؛ ففي كتابه الأول، خصَّص خاتمته لطرح مأزق النقد الغربي الذي أصبح نقداً دينياً. وفي كتابه الثاني دافع عن علمانيَّة النقد، أي عن طابعه اللَّاديني. وقد لخَّص الناقد وليام هارت موقف إدوارد سعيد من هذه الإشكاليَّة في قوله: إنَّ وظيفة النقد هي مقاومة السُّلطة شبه الدينيَّة للثقافة.[11] لقد لاحظ إدوارد سعيد أنَّ في كلّ ثقافة بنية تقديسيَّة، تنزع نحو إنتاج قيم متعالية، فوق ـ تاريخيَّة، وهي فوق هذا تعارض أيَّ نقد، وتعتبر أيَّ ناقد مجرَّد هرطوق.

إنَّ أحد تجليات السُّلطة الدينيَّة للثقافة هو المركزيات (الثقافة الغربيَّة القائمة على مركزيَّة اللوغوس، والعرق، واللغة، والذكورة)، لأنَّ هذه الأخيرة تعمل عمل السُّلطة التي تفرض شرعيَّة لوضع ما، ولا تنجح في ذلك إلا بفرض آليات الرقابة والانضباط والإخضاع والهيمنة على الآخر المختلف. وليس هناك ما هو أخطر من الهيمنة التي تطال البُعد الفكري في الأفراد.

وفي ظلّ هيمنة الرؤية الأحاديَّة للثقافة الغربيَّة، تقلصت آليَّاً مساحات النقد، وفُرِضَت على النقاد حدودٌ ضيقةٌ للاشتغال، وهو ما تجلّى على صعيد النقد الأدبي في انسحاب النقاد نحو عوالم النصّ الداخليَّة، والاهتمام بآليات اشتغاله، وعزل الأدب والممارسة النقديَّة عن العالم. إذ كان موقف النقد الأدبي من الأدب أنَّه لا يعبّر إلا عن نفسه. لقد فرضت هذه الرؤية النصيَّة على النقد عزلة إبستيمولوجيَّة، وانغلاقاً نظرياً ومنهجياً. وفي محاولة فهمه لهذا التحوُّل، استنتج إدوارد سعيد أنَّ المسألة ذات أبعاد سياسيَّة، لأنَّ «تحليل الأعمال الجماليَّة الأدبيَّة تحليلاً شكلياً مقيداً يضفي الصفة الشرعيَّة على الثقافة، والثقافة تضفي الصفة الشرعيَّة على المفكر الإنساني، والمفكر الإنساني يضفي الصفة الشرعيَّة على الناقد، وهذا المشروع برُمَّته يضفي الشرعيَّة على الدولة. وهكذا فإنَّ السلطة تُصان بفضل السيرورة الثقافيَّة».[12]

إنَّ ما يسمّيه سعيد بالسيرورة الثقافيَّة هو هذه الحلقة المتكاملة من الشرعيَّات التي تدعم بعضها بعضاً، بدءاً من اعتبار التحليل الأدبي مجرَّد عمليَّة شكلانيَّة، على الرغم من الطابع المحايد لهذا النوع من التحليل، وصولاً إلى الأبعاد الخفيَّة لهذا التحليل، والتي لا تخلو من مصلحة تصبُّ مباشرة لصالح الدولة. وأكبر مثال على ذلك مرحلة حكم ريغان في

---

11 ـ وليام هارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينيَّة للثقافة، تر: قصي أنور الذبيان، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2011، ص 24.

12 ـ إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2000، ص 214.



الولايات المتحدة الأمريكيَّة، التي تميزت بسياسة التدخُّل الأمريكي في الخارج، ومشروع عولمة الرؤية الإمبرياليَّة الأمريكيَّة، وهي المرحلة التي شهدت سطوع نجم النظريات النصَّانيَّة في أمريكا.

إنَّ ما سمَّاه سعيد «النقد الديني»، والذي كان عنوان مقالته الأخيرة في كتابه (العالم والنص والناقد)، هو النقد الذي سحب النقاد عن الفضاء العمومي، وزجَّ بهم داخل مجال التخصُّص الدقيق. إذ انتهى إلى أنَّ النقد معرَّض هو الآخر لعملية التدجين، وليس أدلّ على ذلك من النقد الجامعي، الذي يجد نفسه في مواجهة قوانين المؤسَّسة، ومقرراتها التدريسيَّة والمنهجيَّة التي تفرضها عليه، فالمناهج التي ترضى عنها المؤسَّسة، تحمل دائماً سمة الانتقائيَّة، بما يخدم الرؤية السياسيَّة والاجتماعيَّة والأخلاقيَّة السائدة في المجتمع.

فكيف يمكن للنقد أن يتحرَّك ضمن الحدود المرسومة له سلفاً؟ أليس الناقد هنا، هو مجرَّد موظف، هدفه هو نقل الموروثات الأدبيَّة والنقديَّة من جيل إلى جيل، مع الحرص على بثّ قيم تقديس تلك الموروثات، والحرص على أن يكون تلقيها دمجاً مع طبيعة الرؤية العامَّة التي تفرضها المؤسسة؟ إنَّ الشعور بالرهبة هو ديني بالأساس، كما قال (وليام هارت)، ومن ذلك الشعور برهبة الثقافة، وبرهبة نصوصها التأسيسيَّة، وبرهبة الأسماء؛ فأن يصاب النقاد من رهبة الأسماء المكرَّسة، ومن رهبة النصوص المعتمدة، فهذا يعبّر عن تغلغل المقدَّس في وعي النقاد، فبدل نزع القداسة عن الثقافة وعن مرجعياتها وعن أعلامها، نجدهم يساهمون في أسطرة الأشخاص والنصوص والمنظومات، إنَّه بتعبير وليام هارت مرَّة أخرى عودة التديُّن المكبوت إلى الثقافة.

لقد انتبه إدوارد سعيد، وفي وقت مبكّر، إلى أنَّ الدولة، ولأجل ضمان استمراريَّة شروط وجودها، تعمد إلى محاصرة النقد داخل قاعات الدرس، وداخل أسيجة النظريات والمناهج، حتّى لا يبصر ما يوجد خارج هذه الدوائر من حقائق. في كون أقصى ما يمكن أن يدركه الناقد هو حدوده النظريَّة والمنهجيَّة. فحين حضر نعوم تشومسكي مؤتمراً سياسياً كان موضوعه السياسة الخارجيَّة الأمريكيَّة، رفض القائمون على المؤتمر أن يلقي كلمته، وكانت حجّتهم أنَّ تخصصه العلمي (اللغويات) لا يسمح له في أن يخوض في مسائل سياسيَّة، فقرَّروا طرده من القاعة.

6- النقد والهروب إلى اللغة

لقد أصبحت لغة النقد تقنيَّة وغامضة، يحسبها القارئ غير المتخصّص لغة عرفانيَّة تلهج بالرموز، وتخفي أكثر ممَّا تفصح. وقد وصف سعيد هذه النزعة بالخطيرة والمرعبة، لأنَّها لم تتوقف عند إغراق لغة النقد في الرطانة التقنيَّة فحسب، بل والدعوة إلى قراءة الأدب خارج سياقاته التاريخيَّة. والنظر إليه كفضاء للعب، والبحث اللامتناهي عن المعاني والدلالات؛ فالتفكيكيَّة مثلاً اعتبرت المعنى حدثاً مرجأ، لا يمكن بلوغه، وصورَّت النص كغرفة مغلقة، لم يعد أحد يملك مفتاح الباب.

يستعير بعض النقاد اللغة اللاهوتيَّة لكتابة نقدهم، فيكون القرَّاء أمام نصوص غارقة في الغموض، صعبة على الفهم، قريبة إلى اللغة العرفانيَّة التي يعبّر بها المتصوفة عن شطحاتهم الروحانيَّة. إنَّ بعض ما يُكتب نقدياً لا يفكك العلامات،



بل يضاعف في تشفيرها، حتى أنَّ القارئ لا يدري إن كان عليه أن يفكّك شفرات النص النقدي، أم أنَّ عليه أن يفهم العمل الأدبي الذي يفسّره ذلك النص النقدي؟

إنَّ لجوء بعض النقاد إلى هذا الأسلوب الغامض في الكتابة يجعل كتاباتهم قريبة إلى النصوص اللاهوتيَّة القائمة على الرمز، وعلى استراتيجيَّة إخفاء الدلالات وراء علامات عائمة في فراغ المعنى. فما معنى هذا؟ إمَّا أنَّ الناقد يؤمن بأنَّ خطابه نخبوي، وأنَّ قرَّاءه لا يعدُّون على أصابع اليد الواحدة، وأنَّ الذين يقرؤون له لا بُدَّ أن يقعوا تحت سُلطته، وإمَّا أنَّه يخفي عجزه وضعف رؤيته وراء لغة مخادعة، تمويهيَّة، فيوهم القرَّاء بأنّه يخفي أفكاراً عظيمة لا يدركها إلا أصحاب العقول الكبيرة مثله، في حين أنَّه يضرب بحدّ السّيَف على الماء فقط.

إنَّ جوهر النقد هو أن يكون مقاوماً، وهويَّة الناقد أن يكون شكَّاكاً باستمرار، يحرّك المفاهيم، ويحول دون أن تتحوَّل إلى منظومات مقدَّسة، لأنَّ المقدَّس يعني انعتاق الفكرة أو المفهوم عن شرطهما الدنيوي، فيكونان فوق العقل، وفوق إرادة التفكير.

يصعب اليوم، وفي ظلِّ ارتفاع أصوات الأصوليات والتعصبات، وانفجار الواقع بأزمات الشرعيَّة أن يجد الناقد مكاناً له، دون أن يكون ذلك المكان ملغماً ومحفوفاً بالقنابل الموقوتة، ولعلَّ العالم العربي اليوم، في زمنيته الثوريَّة، أصبح أقرب إلى إعادة إنتاج الرؤى الكليانيَّة منها إلى إنتاج قيم الثورة والديمقراطيَّة والحداثة والتنوير، فكلُّ هذه القيم اصطدمت، وبعنف، بوحش الأصوليَّة تارة، وبمارد الإمبرياليَّة تارة أخرى. فكيف يمكن ممارسة النقد في واقع مغلق على أساطيره، وعلى أوهامه؟



قائمة المصادر والمراجع:

1- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2000.

2- دانييل هيرفي هليجيه، جانبولوليام، سوسيولوجي االدين، تر: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

3- دوريندا أوترام، التنوير، تر: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت، ط01، 2008.

4- روجي كايو، الإنسان والمقدَّس، تر: سميرة ريشا، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، ط01، 2010.

5- عقيل يوسف عيدان، التنوير في الإنسان (شهادة جان جاك روسو)، الدار العربيَّة للعلوم، ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2009.

6- ميشيل أونفري، نفي اللاهوت، تر: مبارك العروسي، منشورات الجمل، بيروت، ط01، 2012.

7- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، دط، 1990.

8- ميلان كونديرا، الوصايا المغدورة، تر: معن عاقل، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعيَّة، دمشق، دط، 2000.

9- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط02، 1994.

10- وليام هارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينيَّة للثقافة، تر: قصي أنور الذبيان، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط01، 2011.



جدل المُقدَّس والسِّياسي في الغرب والعالم الإسلامي:

رهانات نظريَّة وتجليَّات راهنيَّة[1]

◆ محمد أمين بن جيلالي

ملخَّص:

محور تركيزنا في هذه المحاولة سيدور حول الدولة والدين والسياسة، كسرديَّات كبرى تطبع الفكر السياسي والديني والسوسيولوجي المعاصر الذي اهتمَّ اهتماماً نقدياً بفكرة المُقدَّس (Sacré) والمُمَارَس (Pratiqué). حيث تربَّع المقدَّس والسياسي (المقدَّس والعلماني) قمَّة هرم الحقول المعرفيَّة. في فترة من تاريخ أنظمة الفكر والممارسة، انحلَّ السياسي في المقدَّس، لقد كانا في وضعيَّة اندماج، خلقت التوافق والإجماع، لكن جاءت مراحل أخرى تحوَّلت العلاقة إلى أن تكون رهاناً رئيسياً للصراع.

في الغرب، قبل القرن السابع عشر، اعتُبِر اللَّاهوت والسياسة شيئاً واحداً. في الواقع لم يكن معقولاً أنَّ تفكير السياسة خارج نطاق المقدَّس. هذا ما كان يفرضه منطق السرديَّات الكبرى، لكن تحوَّل ذلك إلى مرويَّات صغرى بالانقسام إلى اتجاهات العلاقة بين الفضاء السياسي والفضاء المقدَّس، فبرز الاتجاه الأوَّل؛ العلمنة المتطرفة في السياسة. ثم الاتجاه الثاني؛ منافسة العلم للدين في المجتمع. وأخيراً اتجاه التعايش العالمي؛ لحظة الوئام بين العقل والدين والنزوع إلى تدبير العيش المشترك في ظلّ التنوع الثقافي.

على الضدّ من ذلك، تميَّز المقدَّس والسياسي عبر تاريخ الفكر الإسلامي بمركزيَّة المقدَّس في خبرة الحكم، حيث امتازت السياسة الشرعيَّة بمرجعيات لها أساس في المقدَّس يمكن استلهامها في سياسة الدنيا. وظلّت العلاقة إسمنتيَّة بين المقدَّس والسياسي، لكن في ظلّ احتكاك المسلمين بالغرب، اجتاح الفكر العلماني الممارسة الإسلاميَّة، وبرز على إثر ذلك ما يعرف بالإسلامولوجيا (Islamologie) كعلم يحاول بناء سياسة جديدة للفضاء المقدَّس في عالم اليوم.

هذا الوعي النوستالجي (Nostalgie، العودة إلى الماضي) بالمقدَّس والسياسي في الغرب والعالم الإسلامي، أكَّد وجود رهانات نظريَّة تنطوي على استنطاق الأصول الجينيالوجيَّة للمقدَّس والسياسي، وتفكيك الرابطة بينهما، واشتراط ضرورة الوعي بالعلاقة بينهما لفهم الفضاء الغربي والإسلامي. وأماط اللّثام في الآن ذاته، وبشكل أساسي، عن تجليات راهنيَّة

1 - الفرق بين الرهان والراهن: الرهان (L'enjeu) رهان النص، ورهان الإشكال هو الأهميَّة والقيمة التي ينطويان عليها وما يمكن الإفادة منهما (الربح أو الخسارة). انظر: محمد الشكير، مجزوءة الفلسفة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005، ص 83. الرهان على الحدث (A wager on event) له نتيجة مرغوب فيها أو غير مرغوب فيها. طالع:

- Donald M. Borchert, Encyclopedia of Philosophy, Thomson Gale, USA, Second Edition, 2006, p658.

أمَّا الراهن (L 'actuel) فهو الزمن الحاضر والواقع المَعيش بأبعاده المختلفة والمتعدّدة فيه ممارسات وتحدّيات.



معقّدة شكّلت الطائفيَّة والمواطنة والحركات الإسلامية وأنظمة الحكم والدستور والدين في العالم الإسلامي مسرحاً لها. في المقابل، إنَّ معرفة الوضع الراهن للمقدَّس والسياسي في الغرب هو انعكاس لإدراك العلاقة الصراعيَّة/التوافقيَّة بين العقل والدين، وامتزاج الديمقراطيَّة بالعلمانيَّة، وتفسير التطرُّف الديني والإرهاب. بتنا بحاجة لأنظمة تأويليَّة تؤسِّس لرؤية متوازنة للمقدَّس والسياسي.

تمهيد:

ما نُراهن عليه في هذا البحث هو العلاقة الجدليَّة التفكيكيَّة بين المقدَّس والسياسي، تعدَّدت المنظورات واختلفت في التأصيل والتنظير للظاهرة؛ بين تفكير السياسة من خارج المقدَّس (الغرب) أو تفكير السياسة من داخل المقدّس (العالم الاسلامي)، مفارقة إبستيميَّة مرتبطة بالنظريات الأنثروبولوجيَّة والسوسيو-سياسيَّة، وواقع مأزوم من حيث الحدث، نظراً لغياب مفهوم دقيق، فالمقدَّس ليس بالضرورة دينيًّاً، والسياسي ليس بالضرورة دنيويًّاً، هنا يقع الالتباس، التوظيف السياسي للدّين، والتوظيف الدّيني للسياسة. هذا ما فرض السجال حول ارتباط السياسي بالمقدَّس من عدمه (انفصاله).

إنَّ اللجوء إلى المنهج المقارن يُعدُّ أمراً لازماً في هذا السياق، المقارنات لفضح المفارقات، لا شكَّ أنّ مسألة المقدَّس والسياسي لا يمكن أن ندركها بشكلٍ سليم؛ مالم نعرض لخصوصية رهانات الهويَّة الاجتماعيَّة ـ التاريخيَّة للحداثة السياسيَّة الغربيَّة، والمناخ الحضاري السياسي للعالم الإسلامي الذي يطبعه الدين بصفته محدداً رئيسياً للحياة العامَّة. في سؤالٍ مركزي نجيب عنه من خلال هذه الدراسة: هل يُعدُّ المقدَّس متغيّراً تفسيرياً للسياسي في عالمنا المعاصر، أم العلاقة عكسيَّة؟ ما هي السياسة المناسبة للفضاء المقدَّس في ظلّ منظومة اجتماعيَّة تتميز بانهيار الرموز المقدَّسة وبروز التعدد الثقافي والديني في الغرب والعالم الإسلامي؟

1- المقدَّس والسياسي: أصول العلاقة وتكوينها الجينيالوجي

لقد بدأ التأصيل النظري والتاريخي لعلاقة المقدَّس بالسياسي في النصوص المقدَّسة التي نجدها تنطوي على الرمز والتأويل، هذه الثنائيَّة فرضت ضرورة نبوئيَّة تتكهَّن بانبثاق تشكُّلات سياسيَّة عظمى في الحضارات العالميَّة.

والدول السبع التي وردت في الأسفار المقدَّسة في شكل نبوءات احتضنتها رمزيَّة الكتاب المقدَّس دليلٌ قويٌّ على ذلك، «وَيُوجَدُ سَبْعَةُ مُلُوكٍ: خَمْسَةٌ سَقَطُوا، وَوَاحِدٌ مَوْجُودٌ، وَٱلْآخَرُ لَمْ يَأْتِ بَعْدُ، وَلٰكِنْ مَتَى أَتَى لَا بُدَّ أَنْ يَبْقَى مُدَّةً قَصِيرَةً»[2]. يتجلّى المقدَّس إذن في هذا النص من خلال النبوءة السياسيَّة حول تأسيس الإمبراطوريات الكبرى القادمة (فارس، بابل، اليونان، روما، بريطانيا، الولايات المتحدة الأمريكيَّة).

2 - سفر الرؤيا: 10: 17 من الكتاب المقدَّس، ترجمة العالم الجديد، 2015، ص 1835. انظر: www.jw.org

على سبيل المثال تعتمد التوظيفات المنجزة للمقدَّس في المجال السياسي العربي على ميراث قديم، هو الإرث الفارسي، كما رسَّخه عهد أَرْدُشِيرْ الذي رتَّب علاقة المقدَّس بالدنيوي، وجعل الثاني موجِّهاً للأوَّل، كما جعل الأوَّل أداة في يد الثاني.[3]

في قفزة نوعيَّة لتصوُّر المقدَّس والسياسي داخل النظريَّة الإغريقيَّة التي تأثَّرت بالسياقات الحربيَّة والصراعيَّة في أثينا، في محاولة إقصاء الآخر والاعتقاد بالأنا المركزيَّة. يذهب هيرقليطس Héraclite (535 ق.م-475 ق.م) إلى التأكيد بوضوح على أنَّ هناك قانوناً يحكم الوجود الإنساني، حيث يصرّح قائلاً: «بوليموس (الحرب أو الصراع) هو أبُو كلّ شيء، وملكُ كلّ شيءٍ؛ Polemos (la guerre) est le père de toutes choses et le roi de toutes choses، يتَّخذ كلاًّ من الآلهة والرجال الأحرار والعبيد مسرحاً للعدالة أو التفاوت»[4]. بنظرةٍ دقيقةٍ، نلاحظ أنَّ هيرقليطس يعطي الصراع قداسةً لامتناهيةً عندما يربطه بكونيَّة مطلقة (رأس كلِّ شيء)، بمعنى أنَّه محرِّك الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة للإنسان الإغريقي، به تتمُّ عمليَّة التغيُّر والتجدُّد على مستوى الأنظمة البشريَّة.

اتَّسعت عدسة الرؤية للمقدَّس، واتصلت لأوَّل مرَّةٍ بالجانب اللاهوتي الثيولوجي مع فيلو السكندري Philon d'Alexandrie (20ق.م - 50م) في فهمه للعلاقة بين المقدَّس والمدنَّس، فقد تساءل حول أصل الكتاب المقدَّس من حيث ألفاظه ومعانيه، وعليه عرَّف: «المقدَّس في تعارضة مع المدنَّسle profane se définit par opposition au sacré، الطهارة في مقابل النجاسةle pur par opposition à l'impur ». على هذا الأساس، يدعو فيلون في تفسيره لسفر اللَّاويين Lévitique إلى ضرورة الفصل بين المقدَّس والمدنَّس[5]. هذا هو فيلون في إعادة صياغته للتقليد الإغريقي فهو يُبدي التمييز التأسيسي (la distinction fondatrice) بين المقدَّس والمدنَّس، فضلاً عن تعريف الكتاب المقدَّس للعدالة. فيلون في قراءته لأفلاطون حول مقابلته للدولة بالأفراد، عندما تحدَّث عن أصناف الحكومات، وعن الصنف الجيّد من بينهم، وكأنَّ الله منفصلٌ عن البشر[6]. في الحقيقة فيلون يقوم بمضاهاة النموذج المثالي في السياسة (نظام الحكم) بالتعالي المقدَّس عن الأنظمة السياسيَّة العاجزة عن حلّ مشكلات العالم.

في براديغم العصور الوسطى تتجسَّد رؤية مغايرة، فقد فُهم السياسي كنتاج للعقل المتحرّر من قداسة الديني، والخاضع لقانون الطبيعة. ها هو القدّيس توما الإكويني Thomas d'Aquin (1225-1274م) يعتبر المدى السياسي متبايناً عن المدى الديني، فهو يرتبط عنده بالعلل الثانويَّة وبتفويض الله، ولأنَّه متطابقٌ مع نظام وتخطيطٍ إلهيين، فهو يُنظَّم من قبل الله، بل يخضع لقوانين الطبيعة، التي تتحصَّل للإنسان بواسطة العقل. إذن لا يَردُّ الإكويني ميدان الإنسانيَّة إلى العمل الشرعي للسُّلطة السياسيَّة إلا إذا ظلّت هذه الأخيرة أمينة للقانون الطبيعي والعقل. ولقد أكَّد الإكويني بوضوح

---

3 - كمال عبد اللطيف، «علامات توظيف المقدَّس في الحاضر العربي»، 11 فبراير 2015.

www.mominoun.com/articles/528 - علامات – توظيف –المقدَّس – في - الحاضر - العربي

4 - Jean Eracle, «La philosophie d'Héraclite d'Ephèse: une sagesse mystérieuse de la Grèce antique», Dans Echos de Saint-Maurice, 1956, tome 54, www.digi-archives.org/pages/echos/ESM054050.pdf , P226.

5 - Anne Boiche, Le Profane Et Le Sacre Dans L'Exegese De Philon D'Alexandrie Camenulae no7 – juin 2011, www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Boiche_Anne.pdf, p2-3.

6 - Ibid, p4.



في المسألة التسعين من القوانين: «كي نكون لإرادة ما يجب أن ننظّم قيمة القانون، ينبغي أن تكون هذه القيمة خاضعة لتنظيم العقل (...)، خلافاً لذلك تُصبح إرادة الأمير جوراً أكثر منها قانوناً»[7]. وعليه، أصبح المقدَّس هو الحقيقة المطلقة الموجودة داخل القانون الطبيعي، ممَّا يفتح المجال للفصل النسبي، وليس المطلق، بين الدّين والسياسة في السياق الغربي.

في الضفَّة المقابلة (الحضارة الاسلاميَّة)، يقف المفكر السلطاني أبو الحسن الماوردي (364 - 450هـ / 974 ـ 1058م) صاحب الأحكام السلطانيَّة موقفاً توفيقياً، فالإسلام في تصوُّره، لم يحاول الفصل بين شؤون الدين والدولة، لكنَّ نظام الخلافة كان يتضمَّن رئاسة الخليفة لأمور الدين والدنيا، ضرورة وجود سلطة حاكمة، تقوم «بحراسة الدين وسياسة الدنيا»، لا يقرُّ للخليفة بمركز خاص في الأمَّة يحميه من النصح والتوجيه، ويُعفيه من واجباته ومسؤولياته تجاه الأمَّة والبلاد[8]. إذن، مسألة الحكم في الإسلام ليست متعالية وإنَّما هي رهينة بطبيعة الوضع البشري، بحيث يمكن لفئة المحكومين التنازل للحاكم أو مناوأته إذا لم يفلح في تدبيره للشأن السياسي. هنا، يمكن اعتبار المقدَّس مَدَدَاً للسياسي، لم يأتِ النص القرآني محدّداً للسياسي، بل كان مفتوحاً في تشريعه، تاركاً أمور الدنيا للتواضع العقدي للبشر ما لم تتعارض مع التقنينات الكبرى لليقينيات المقدَّسة (اليقينيات التي تمثل مقاصد وأصولاً دينيَّة: حفظ النفس، المال، الدين... إلخ).

هذا الطرح نلمسه حاضراً لدى حركة الإصلاح الديني البروتستانتي -اللوثريَّة والكالفينيَّة- التي برزت على أنقاض الثورة الدينيَّة في النصف الأوَّل من القرن السادس عشر بأوروبا كنتيجة للصراع بين المذاهب الدينيَّة المسيحيَّة. مهَّدت هذه الثورة لثورة سياسيَّة في النصف الأول من القرن السابع عشر[9]، وعليه اكتملت سلسلة الثورات بصعود الدولة ذات السيادة في مقابل سقوط دولة «الحق الإلهي»، وأثناء قيام ثورة علميَّة (طفرة كبيرة في العلوم الفيزيائيَّة والميكانيكيَّة)، أصبحت الدولة هي القاضي والضامن والراعي الرسمي للمتطلبات المقدَّسة، بشرط ألَّا تحتوي على تهديدٍ خطيرٍ للنظام العام[10]. هذا الوضع هو نتيجة التحرُّر عن طريق الإصلاح الديني من الفضاء القروسطي، الذي كان يمثّل قيداً صارماً على الحريَّة الدينيَّة والإنسانيَّة للفرد في أوروبا، في الوقت الذي كان المقدَّس تعبيراً عن أهواء الكنيسة في صناعتها للسياسي.

طيلة هذه الفترة التاريخيَّة، وقبيل القرن السابع عشر، اعتبِر اللاّهوت والسياسة شيئاً واحداً في الغرب. في الواقع لم يكن معقولاً أنَّ تفكير السياسة سيكون خارج نطاق المقدَّس، إلى حين تمثَّل هذا التفكير في إسهامات كلٍّ من مكيافيلي وبودان وهوبز التي يصبُّ مجراها ضمن اتجاه العلمنة المتطرفة في السياسة[11]. بالرغم من أنَّ ميكيافيلي كان من دعاة

---

7 - برتران بادي، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1996، ص ص 23-24.

8 - خلف محمد الجراد، «الماوردي وفكره السياسي»، مجلة الفكر السياسي، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد السادس، ربيع 1999، ص 43.

9 - المقصود هنا الثورة الفرنسيَّة، أضيفت فكرة «الكائن الأعلى» (L'Etre supreme) إلى أيديولوجيَّة الثورة الفرنسيَّة، وحينما أخفقت هذه الفكرة، استبدلتها فرنسا عام 1789 بفكرة الرجل المؤلّه (Ledemiurge) المتجسّدة في شخص نابوليون. هذه الموازنة تثبت لنا أنَّ أيَّ مجتمع ناشيء يبحث دائماً عن سند له في القيم المقدَّسة. انظر: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، بيروت - دمشق، 1992، ص ص 60-59.

10 - Marcel Gauchet, La religion dans la démocratie: Parcours· de la laïcité Gallimard, 1998, P42-43-44.

11 - Pier Vittorio Aureli. Maria S. Giudici, The Politics of Sacred Space Spaces, rituals, architecture, Architectural Association, London, Academic Year: 2012-2013, P2. www.aaschool.ac.uk/downloads/briefs2012/Diploma_14_politics_of_sacred.pdf

هذا الاتجاه، ولكنَّه في الآن ذاته «يرى أنَّه ينبغي أن يكون للدين مكان بارز في الدولة؛ ليس على أساس صحَّته، بل من حيث كونه دعامة اجتماعيَّة»[12]. أمَّا هوبز فاختار «أن يُزمِّن الحكم ويجعله دنيويَّاً، ويدلُّ لا على جلاله بل على منفعته»، فانتصر في الأخير للسُّلطة الزمنيَّة التي تُعدُّ في نظره حاميةً للسُّلطة الروحيَّة التي لم يقف ضدَّها[13].

إذن، بعد ظاهرة الصراع الديني في أوروبا على الصعيد التاريخي، وظاهرة العلمنة على المستوى النظري، تشكَّل مفهوم العلمانيَّة، واستقرَّ في صورة محدَّدةٍ في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسيَّة والسلطة الدينيَّة. تحصَّل هذا المفهوم في فلسفة الأنوار وازداد تشعُّباً معرفياً، حيث أصبح القاضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين ومجال الدنيا، الكنيسة والمجتمع المدني. وقد ارتكز المفهوم أيضاً، في سياق تطوُّره الفكري، على قاعدة فلسفيَّة كبيرة هي المعتقد الليبيرالي، هاته القاعدة التي تُسلِّم بأولويَّة الفرد في الوجود، كما تُسلِّم بالقيمة المطلقة للحريَّة وتعتقد بالأهميَّة اللَّانهائيَّة لقدرات العقل الإنساني. بناءً عليه، اتجهت العلمانيَّة إلى رفض هيمنة مبدأ المقدَّس على كلّ جوانب الحياة الإنسانيَّة، وترتَّب عنه البحث في الصيغ النظريَّة المُقرَّة بإمكانيَّة اعتماد الدنيوي في تاريخيته كبديلٍ للتعالي والقداسة الروحيين[14].

لكن رغم هذه التمثلات النظريَّة والتاريخيَّة لمفهوم المقدَّس، ظلّت ممارساته هي المكوّنة للسياسة العلمانيَّة الحديثة. ممَّا سيلفظ أسئلة عن الأطر السياسيَّة المقدَّسة والمتعالية. خاصةً وأنَّ الاتجاه نحو العلمانيَّة اليوم بات مرتبطاً أشدَّ الارتباط بالتكنولوجيا وخيبة الأمل من الفراغ الوجودي، من هنا تطلّب اللاهوتي أن يغيّر في هيكليته الخطابيَّة التي يمكن أن تؤدّي إلى فكرة أنَّ المقدَّس هو تجسيد للعظمة. بهذا المنطق، أضحى المقدَّس في المستوى المتوسط بين المدنَّس والإلهي (le profane et le divin)[15].

هنا، بدأ الدين يفقد «غايته» وحلّت محلّه مؤسسات حديثة أكثر فعاليَّة لها دورٌ تاريخيٌّ في الاجتماع الإنساني. لكن مع فشل أطروحة العلمانيَّة، وظهور مجتمع ما بعد العلمانيَّة، وصعود الدبلوماسيَّة الدينيَّة (هي الديبلوماسيَّة التي تحمل قيم التسامح والانفتاح، الوسطيَّة والاعتدال، هدفها توطيد السلم والاستقرار)، كان لزاماً وضرورياً الاحتماء النظري باتجاه التعايش العالمي الذي أصّل له الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929-؟) من خلال نصّه التالي: «العقليات الدينيَّة والعلمانيَّة يجب أن تكون مفتوحةً لعمليَّة تعلّم تكامليَّة إذا أردنا تحقيق التوازن بين المواطنة المشتركة والاختلاف الثقافي»، حينها فقط يمكن أن ينشأ التعايش بين وجهات نظر عالميَّة مختلفة[16]. أعتقد أنَّه بات من أولويات السياسة في عالم ما بعد الحداثة تطويع المقدَّس الديني لصالح العيش المشترك وتدبير التنوُّع وسياسة

---

12 - علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسيَّة: كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015، ص 126.

13 - المرجع نفسه، ص 137.

14 - كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانيَّة: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص ص 54-53.

15 - Reymond, Bernard Études critiques: apologétique et phénoménologie dans «le sacré» de R. Otto P176.

16 - Jeffrey Haynes and other, The Sacred and the Sovereign: a compendium of pieces from e-IR on religion and international relations, 2011, p4.



المجتمعات التعدديَّة، خاصة وأنَّ الإسلام غدا من الديانات الرئيسة التي تحتلُّ المراتب الأولى في هرم الثقافة الغربيَّة اليوم. لكنَّ المشكلة في منهجية تركيب المقدَّس والسياسي، أو بالأحرى الوعي العميق والفهم الدقيق للعلاقة انطلاقاً من معالجة مفهوميَّة موضوعيَّة.

2- الماهيَّة السياسيَّة للمقدَّس: تفكيك المقدَّس والسياسي

(التَّقْدِيسُ) في اللُّغة: تنزيه اللَّه تعالى، هو المَتَقَدَّس، القُدُّوس، المُقَدَّس. ويقال: القُدُّوس فَعُّول من القُدْس، وهو الطهارة، المَقْدِس أَي البيت المُطَّهَّر، أَي المكان الذي يُتطهَّر به من الذنوب. ويقال أيضاً: أَرضٌ مقدَّسة، أَي مباركةٌ وطاهرةٌ[17]. ينبجس المقدَّس[18] Le (Sacré) من حيث التقابل في المعنى، ضدّ المدنَّس (Le profane)، يذهب الأستاذ "ديما" في موسوعة «إينفرساليس»؛ إلى أنَّ المقدَّس هو ما يتعارض مع المدنَّس، وتقول الباحثة ماركيوس: «حينما نتحدَّث عن المقدَّس في الإثنولوجيا، فإنَّ تعريفاً ما يُناقض المفهوم ينقصنا. فالإثنولوجيون وعلى رأسهم دوركهايم، لا يتردَّدون في معارضة المقدَّس بالمدنَّس»[19]. ترتيباً على هذا التضاد الأبيستيمي، هل يمكن اعتبار كلّ مقدَّس هو ديني؟

يبدو أنَّ الدراسات العلميَّة حول مفهوم المقدَّس لم تتفق فيما وصلت إليه من نتائج سواءً أتعلّق الأمر بالمفهوم أم بالأصول، ولعلَّ أحسن ما نُحيل عليه في هذا الصدد هو الموسوعة العالميَّة (Encyclopédia Universalis, 1998)[20]. هناك تعريفات تنتمي إلى المدرسة الفرنسيَّة لعلم الاجتماع (دوركهايم، ماوس، هوبير) تحدّد المقدَّس انطلاقاً من التصوُّرات والمعتقدات والواجبات والممارسات المتعلقة بـ «الكائنات والأشياء المقدَّسة». وهناك المدارس الإثنولوجيَّة والأنثروبولوجيَّة الحديثة التي تربط المقدَّس بنظرية الطبيعة الكلاسيكيَّة، كوسيلة لترميز نظم الاتصالات، ومواجهة ثنائيَّة النظام/الاضطراب في الطبيعة. كلُّ ذلك بغرض فصل التفسيرات الفلسفيَّة عن التفسيرات اللاهوتيَّة للمقدَّس[21].

لكن، أين التفسيرات السياسيَّة للمقدَّس؟ أو هل هناك سياسة مقدَّسة؟ سنحاول في هذه الجزئيَّة اختيار المدارس الفرنسيَّة التي استغرقت في فهم سؤال المقدَّس والسياسي، بغرض تحديد الأرضيَّة المعرفيَّة التي نبت داخلها المفهومان في تواشجهما. ثم نقدّم قراءة تفكيكيَّة للمصطلح ودلالتها على الواقع الديني والسياسي.

---

17 - ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق).

18 - المقدَّس والقداسة، هناك فرق بينهما، حسب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، فالمقدَّس يشير عنده إلى العلاقة بين ذوات وأشياء أو موضوعات هي أساساً موضوعات وأشياء العالم، بينما القداسة تُحيل إلى العلاقة بين ذوات: ذات إلهيَّة وذات مؤمنة. انظر: - نور الدين الزاهي، المقدَّس والمجتمع، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص ص 40-39.

19 - المرجع نفسه، ص 34.

20 - عبد القادر شرشار، «المقدَّس والعنف الصهيوني في رواية الصراع العربي- الإسرائيلي»، مجلة إنسانيات: المجلة الجزائريَّة في الإنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعيَّة، العدد 11، مركز البحث في الإنثروبولوجيا الاجتماعيَّة والثقافيَّة، وهران، ماي-أوت، 2000، ص 112.

21 - Georges Balandier, «Le sacré par le détour des sociétés de la tradition», Cahiers internationaux de sociologie, vol. 100, janvier-juin 1996, pp. 5-12, Paris: Les Presses universitaires de France, P5-6.

تداولت الدراسات الأنثروبولوجيَّة المعاصرة، السياسيَّة والسوسيولوجيَّة منها، ظاهرة المقدَّس والسياسي. حيث تحدَّث روجيه كايوا Roger Caillois (1913-1978؛ **سوسيولوجي فرنسي**) عن الصفة القدسيَّة للسُّلطة (Caractère sacré du pouvoir)، فالسُّلطة في نظره كالمقدَّس، عطيةٌ خارجيَّة تتخذ من الشخص مَقرًّا مؤقتاً لها، وتحظى بدعم كامل المجتمع دعماً يتجلّى في حال الانبهار ومشاعر الإجلال والطاعة وأساليب المحاباة، والميل إلى تخصيص الرئيس بكلِّ ما هو قيِّمٌ، ثمينٌ، والتمييز إلى أقصى الحدود بين شريحة الحاكم وشريحة محكوميه، على كلّ صعيد. هنا أيضاً يبدو المقدَّس والدنيوي في تمام التعارض والتكامل، فما يحلُّ للملك لا يحلُّ للرعيَّة، وما يدنّس بعضهم يشكّل قاعدةً مقدَّسة لبعضهم الآخر[22]. انتقل جيرار للإشارة إلى الطبيعة الجدليَّة والمفارقة للمقدَّس؛ الجلال الذي يحملنا على القُرب، والخشية التي تحملنا على البُعد[23]. إنَّ المقدَّس هو ما تضعه خارج متناول الإنسان، ذاك الذي لا يعرفه ولا يملكه إلا من انتهكه أو تخطَّاه[24]. إذا كان هناك المتعالي في المقدَّس، فإنَّ الذي يطبع السياسي هو المسكوت عنه، ومن ثمَّ فإنَّ المقدَّس والسياسي يشتركان في صورة المثال الذي لا ينبغي انتهاكه (لأنَّه مقدَّس)، ولا ينبغي الخوض فيه (لأنَّه سياسي)، فالترنسدنتاليَّة هي الشَرك الجامع للمقدَّس والسياسي. وعليه فالمقدَّس ليس هو الديني المحض، والسياسي ليس بالضرورة دنيويًّا مدنَّساً.

في هذا المضمار، طرح أوليفيه روا Olivier Roy (1949-؟ عالم سياسة وخبير في الإسلام السياسي) سؤالاً: ما الذي يمكن أن يعنيه «الديني المحض»؟ ينتهي إلى أنَّ النصوص المقدّسة يجب أن تكون قادرةً على النطق خارج أيِّ سياقٍ ثقافي: إنَّ الله يتكلّم من دون سياق[25]. كان هذا الموقف عند روا حصيلة فكرة الجهل المقدَّس الذي يقابله محمد أركون (1928-2010) بالجهل المؤسّس، يرى روا أنَّ المجتمع هو الذي أدّى بالفاعلين الاجتماعيين إلى تقديس الجهل، فالعقيدة هي بناء تاريخي واجتماعي، الفاعلون هم المفسِّرون للنصّ القرآني على اختلاف وسائلهم، تنتشر هذه التفسيرات وتُصبح عقائد أورثوذوكسيَّة، تُفرض على جميع المؤمنين ليعبّروا بها عمَّا يحدث في المجتمعات الإسلاميَّة، كان ذلك منذ ظهور الإخوان المسلمين 1928. اقترح أركون مفهوم الجهل المؤسّس الذي يعرّفه بأنَّه حصيلة للنظام التربوي في المجتمعات المغاربيَّة منذ الاستقلال، ويقصد به أنَّ المؤسسات والبرامج والمسيّرين لهذه المنظومة لا تفتح حقول المعرفة، وبالتالي تؤسّس للجهل. هذا المفهوم يعتبره أركون مفتاحاً لفهم القضايا المعاصرة كالإسلاموفوبيا والعنصريَّة...إلخ. إذن، نلاحظ أنَّ هناك تقابلاً بين العقيدة والمؤسَّسة المدنيَّة، فكلتاهما تفضيان إلى الجهل ما دام المقدَّس منفصلاً تماماً عن السياسي.

أخيراً يذهب رونيه جيرار René Girard 1923 – 2015 (فيلسوف وأنثروبولوجي فرنسي) إلى الربط بين العنف والمقدَّس، وأيضاً العنف أو المقدَّس؛ فالفكر الإثنولوجي يُقرُّ بتضمُّن معنى العنف في صميم المقدَّس. لكنَّ في المقدَّس شيئاً غير العنف، بل هو نقيض له، فيه النظام والفوضى، السلام والحرب، الخلق والتدمير. إنَّه العنف التأسيسي الذي يعني أنَّ المقدَّس يوحّد في ذاته التناقضات كلّها، لا لأنَّه يختلف عن العنف، بل لأنَّ العنف يختلف عن ذاته، فتارةً يستعيد الإجماع

22 - روجيه كايوا، الإنسان والمقدَّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربيَّة للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 2010، ص ص 14-13.

23 - المرجع نفسه، ص 58.

24 - المرجع نفسه، ص 88.

25 - أوليفييه روا، الجهل المقدَّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012، ص ص 33-32.

حوله ليُنقض البشر ويبني الحضارة، وطوراً يندفع مدمّراً كلَّ ما سبق له تشييده[26]. إذن، بهذا المعنى فإنَّ المقدَّس يحتوي على نوعين من القوى: قوى نجسة وهي قوى الانحلال التي ليست موضع شراكة ولا تنتمي إلى أيَّة جماعةٍ ولا تُشرف على أيِّ جسم أخلاقي، بل تكون مسؤولة عن انتهاكات النظام السياسي وأعمال الفوضى وجميع الظواهر المخالفة لقوانين الطبيعة، أمَّا القوى الطاهرة فهي قوى التماسك التي تنشّط وتبرّئ وتوطّد وتُشرف على الانسجام الكوني، كما تسهر على سلامة الكيان البشري والازدهار المادي واحترام القوانين وحسن سير الإدارة[27]. عندما يتحدث كايوا عن الطهارة التي تَسِم المقدَّس، نستحضر موقف إيمانويل ليفيناس (1906-1995) حول عَرضية الديني، الذي يعتبره، في الوقت نفسه، باعثاً أساسياً للحياة داخل الأخلاق النظريَّة[28]. تحيلنا هذه الفكرة إلى الحديث عن تضمُّن الأخلاق المتعالية (التي تجد أساسها في القيم الدينيَّة المقدَّسة والطاهرة) في السياسة، فالسياسي هو الفعل الإيتيقي الذي ينتج عن التحام الدين بالسياسة، ليُنتج لنا قيم التسامح مثلاً في شكل سلوك عملي.

إنَّ تصوُّر المقدَّس كعقيدةٍ دينية (الديانة هي إدارة للمقدَّس) أو اعتقاد ميتافيزيقي، أمر عَرضي، والجوهري هو أنَّه لا بُدَّ من تلمُّس المقدَّس في الواقع الثقافي والسياسي، فالمقدَّس يظهر داخلاً، ويتجاوز في وقت واحد الديناميات المعاصرة، الثورات والحروب والعولمة. وثلاثية العنف والإنسان والجهل التي عالجها الباحثون والإنثروبولوجيون الفرنسيون هي من صميم المعيش اليومي للإنسان المختلط بالشؤون السياسيَّة للعصر. قبل ذلك، تستوجب منَّا هذه الملاحظة متابعة المصطلح تفكيكياً، لإدراك التمثُّل الصحيح للمقدَّس والسياسي في عمق الحياة اليوميَّة والزمن الحاضر.

يوجد فرقٌ أساسي بين السياسة المقدَّسة والمقدَّس السياسي؛ الأولى تعني توظيف الدّين للحصول على مكاسب سياسيَّة، هذا المفهوم **قديمٌ وشائع** (فكرة «الحق الإلهي» في العصور الوسطى مثلاً، مع الحضور راهنياً)، نواته الوظيفيَّة الوصول إلى السُّلطة عبر استخدام الديّن كمجرد أداة. أمَّا الثاني فيتمثَّل في استغلال السياسة للوصول إلى مكاسب دينيَّة، وهو مفهوم **جديدٌ نسبياً** (فكر التطرُّف لدى «داعش» مثلاً)، وأقلُّ انتشاراً، يقصد به الوصول إلى «الدين الحق» عبر الاستيلاء على السُّلطة. الظاهرة الأولى انتهازيَّة وشعبويَّة ومدفوعةٌ أساساً بشهوة السُّلطة والسيطرة، أمَّا الظاهرة الثانية فإقصائيَّةٌ ومتعصّبةٌ ومدفوعةٌ أساساً بقراءةٍ مؤدلجةٍ للدّين. هاتان الظاهرتان قد أصبحتا من أساسيات الفكر والممارسة في الحركات الإسلاميَّة المتطرّفة المعاصرة، الموسومة بالعدميَّة، تلك التي غدتْ أكثر أدلجةً وتشدُّداً وأقلَّ براغماتية بالمقارنة بمثيلاتها منذ عقود، أو حتَّى بالمقارنة مع الأصل الذي تسعى إلى إعادة إحيائه[29]. يبدو أنَّ المواطن العربي هو ضحية كلِّ

---

26 - رينيه جيرار، العنف والمقدَّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربيَّة للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 2009، ص 435.

27 - روجيه كايوا، المرجع السابق، ص 12.

28 - حساين دواجي غالي، «الهيرمينوطيقا وأتيقا التخاطب»، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كليَّة العلوم الاجتماعيَّة، جامعة وهران، السنة الجامعيَّة: 2012-2013، ص 204.

29 - طلال الميهني، «في التباس المقدَّس والسياسة»، مجلة الحياة، عدد تجريبي، 27 شوال 1437.

www.alhayat.com/Opinion/Writers10694341/

زحف مقدَّس للدّين على السياسة، وكلّ زحف غير مقدَّس للسياسة على الدّين، وهو الطرف الأضعف في معادلة الدولة والدّين والمجتمع.[30]

لقد طبع السياسي بالقداسة فأصبح بالتالي مقدَّساً سياسياً. هذا الأخير، يتدعَّم بالمقدَّس الديني لتمكينه اجتماعياً، والمقدَّس الديني يتقوّى بالمقدَّس السياسي لتوفير مظلة قانونيَّة وماديَّة وإعلاميَّة لممارساته التبشيريَّة. لم تتخلّص أوروبا القرون الوسطى من حروبها الصليبيَّة الدمويَّة إلا بفكّ ارتباط المقدَّس الديني بالمقدَّس السياسي، وإفساح المجال لحركات التنوير التي لا تتعارض مع الإيمان ولا تتناقض مع العقل[31]. إنَّ المشهد الحالي بعيدٌ كلَّ البُعد عن خلق «وعيٍ سياسي» يُدرك السياسة ويتعامل معها بواقعيَّة بعيداً عن قاموس العصور الوسطى. لقد أوجد غياب الحدود بين السياسيٍ والمقدَّس حالةً من الالتباس، فأورث ذلك محاكمة للحدث، من منظورٍ أخلاقيٍّ ديني، أو في إطار سردياتٍ محسوبةٍ على الإرث الدّيني، ممَّا أدَّى إلى تشويه الممارسة السياسيَّة، وتحوُّل النقاش السياسي إلى جدلٍ عقيم[32].

إذن، محاولة منَّا، ندعو إلى ضرورة الوعي بالعلاقة La (Conscience de La Relation) بين المقدَّس والسياسي باعتبارها متوازنة؛ لا يهيمن فيها المقدَّس على السياسي، ولا يخضع المقدَّس للسياسي، بل يستمدُّ كلٌّ منهما وجوده من الآخر، فلا تُحقِّق البنيات الدينيَّة المرتكزة على المقدَّس في تفاعلاتها مع السياسي مصالحها بتوظيف شعارات المقدَّس على حساب الشعور الدّيني للفرد. ولا تقوم الهيئات السياسيَّة باستغلال الدين في تحصيل السُّلطة على حساب الصالح العام للمجتمع.

3- السّجالات المعاصرة للفكر الإسلامي حول المقدَّس والسّياسي:

قبل الولوج في عرض المعالم السجاليَّة الكبرى في الفكر الإسلامي المعاصر حول فكرة المقدَّس والسّياسي. ارتأيت أن أتحدَّث عن الفكرة في بذورها الأولى داخل الفكر والممارسة الإسلاميين للسّياسة في المرحلة الكلاسيكيَّة (الفترة النبويَّة والخلافة الراشديَّة) من تاريخ الحكم في الدولة الإسلاميَّة.

لقد ساد اعتقاد بأنَّ الموروث السياسي للنبي وخلفائه الراشدين فعل سياسي خارق تحوَّل إلى شكل من أشكال الحكم المقدَّس، الذي لا يستقيم حال المسلمين دونه، وهو لا يقف عند حدود الخطوط الكبرى لسياسة النبي وصحابته مثل قداسة الشورى، أو الخلافة، أو أشكال التوسُّع، التي اتَّبعها النبي باعتماد الوسائل الحربيَّة، وإنَّما يتجاوزها نحو أدقِّ التفاصيل التي كان يمارسها، مثل حركاته، وسكناته، وطريقة أكله، وشربه، وجلوسه، ونومه. ولئن كانت تلك التفاصيل الدقيقة مادة خصبة للمقدَّس حوَّلته من طور التشريع السياسي العام، الذي يُصوِّر النبي قائداً صاحب قداسة سياسيَّة/

---

30 - حاتم زكي، قراءة نقديَّة في كتاب «الزحف غير المقدَّس، تأميم الدولة للدّين»، قسم الدراسات الدينيَّة، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، 13 أكتوبر 2015، ص 4.

31 - المعتصم البهلاني، «الطائفيَّة: ارتباط المقدَّس السياسي والمقدَّس الديني»، مجلة الفلق.

www.alfalq.com/?p=7375

32 - طلال الميهني، المرجع السابق.



سلطويَّة، إلى شخصيَّة يجد فيها العامَّة قنوات يمرُّ عبرها التيار المقدَّس نحو حياتهم اليوميَّة، فإنَّها زادت من تعقيد الفصل بين الديني والدنيوي، أو بين الإلهي المقدَّس والبشري القائم على فعل تاريخي، إذ أنَّها ساهمت في إيجاد متلقٍ قابل للخطاب السياسي المتحصّن بأشكال القداسة القديمة، ولئن بدا المقدَّس السياسي عاجزاً عن استنساخ تجربة النبوَّة، باعتبارها اختصاصاً دينياً محضاً انغلقت سبله بانقطاع الوحي، فقد كان مشروع الخلافة أوَّل مقدَّس سياسي رأى فيه كثير من المؤمنين حلم استعادة المجد الإسلامي، نظراً لانتقال التيار السُّلطوي المقدَّس من النبي إلى الخلفاء إلى البحث عن الشرعيَّة الدينيَّة للحكم السياسي، هذا من جهة، والتعبير عن الحاكم الأعلى للمسلمين من خلال مصطلح الخلافة، من جهة أخرى[33].

رغم ذلك، تظلُّ الأزمة السياسيَّة قائمة كلّما حوَّلنا الفعل الإنساني والاجتهاد البشري إلى فعل مقدَّس لا يقف عند حدود الفترة النبويَّة، وإنَّما يفيض على مؤسسة الخلافة، وكأنَّها الحلُّ السّحري للمشكلات الإسلاميَّة. لقد أعلن علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، أنَّ الخلافة ليست من الدين في شيء، وأنَّها مجرَّد صيغة بشريَّة يمكن تطويرها واستبدالها بنظم سياسيَّة جديدة، بقصد نزع القداسة عن الخلافة، وتفادي تبرير الاستبداد بالمقدَّس[34].

استمراراً على النهج نفسه، ظهرت في السنوات الأخيرة مجموعة من الأبحاث الهامَّة التي اعتنت برصد علاقات السياسي بالديني في تاريخ الفكر الإسلامي[35]. لكنَّها اكتفت بالدين والسياسة كمدخل لتحليل ظواهر العالم ومشكلاته السياسيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة ذات الصلة بمسألة التراث والنهضة، والاستناد إلى التاريخ كمنهج تتبُّعي للماضي وإسقاط أحداثه على الحاضر الإسلامي. لم ينفتح الفكر العربي المعاصر على العلوم الأخرى انفتاحاً إبستيمولوجياً قوياً، وهذا ما جعل دراساته تنحصر في مُسمَّى العلاقة بين الدين والسياسة. لكنَّ هناك استثناءً منهجياً خرج عن القاعدة الإبيستيميَّة. في إسلامياته التطبيقيَّة، حاول محمد أركون تجذير العلاقة بين الدين والسياسة في المقدَّس والسياسي بتوظيف منهجيَّة عابرة للتخصصات.

يدعو أركون إلى التحرير الفكري، من خلال طرح مشكلة المقدَّس بشكل تاريخي وأنثروبولوجي مقارن، يرى أنَّ حل المشكلة التراثيَّة عند المسلمين يكمن «خارج دائرة المقدَّس»، بل على حساب المقدَّس وأصوله ونصوصه وتطبيقاته، لأنَّ محور الحياة بداية هو الإنسان وليس الله، فالعقلانيَّة (الغربيَّة النقديَّة) التي يؤلّفها أركون تقتضي نزع القداسة[36].

33 - عمار بنحمودة، «المقدَّس والتاريخ: جذور السلطة النبويَّة في معركة الشرعيَّة»، بحث محكم، قسم الدراسات الدينيَّة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 19 ديسمبر 2015، ص ص 4-3.

34 - المرجع نفسه، ص 19.

35 - نذكر منها على سبيل المثال: برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين؛ فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام؛ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي؛ رضوان السيد، الجماعة المجتمع والدولة. انظر: كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانيَّة: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، المرجع السابق، ص 123.

36 - عماد عبد الرزاق، «أركون ومشروعه النقدي»، الإسلاميات التطبيقيَّة وأداة النقد الحضاري، ملف بحثي، الجزء الثاني، تقديم الحاج دواق وعصام بوشربة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 6 ماي 2015، ص ص 20-17.

كما أنَّ أركون يحذّر من التداخل بين الديني والسياسي الذي يشكّل في نظره خطراً وسلاحاً في أيدي الحركات الإسلاميَّة حالياً، والذي ترفعه في وجه الأنظمة العلمانيَّة. يواجه أركون إذن موضوع الدين والسياسة في المجال السياسي العربي الراهن بأدوات منهجيَّة جديدة تمكّنه من إعادة ترتيب معطيات المجال المدروس بصورة جديدة. وبالتالي النجاح في الفصل بين السُّلطة السياسيَّة وسُلطة المقدَّس، ليتمكَّن البشر من تدبير علاقاتهم السياسيَّة بوسائل التدبير البشري الدنيويَّة والتاريخيَّة. ويعتبر أركون نظرته للعلمنة والعلمانيَّة هي خارج دائرة الثنائيَّة التقليديَّة التي تميّز بين الشرق والغرب، بين النصرانيَّة والإسلام، بين المقدَّس والدنيوي[37]. لقد طرح أركون ضرورة تدشين «فلسفة سياسيَّة» جديدة وحداثيَّة كبديلٍ عن «اللاهوت السياسي»، فدمج السياسي بالمقدَّس ودمج المقدَّس بالسياسي علامة على أزمةٍ عميقةٍ تعاني منها العقليَّة القائمة التي ترفض رسم الحدود بين المشهد السياسي المُعاش بكلّ تفاصيله الدنيويَّة، وبين المشهد المقدَّس الموروث بكلّ أبعاده الغيبيَّة[38].

يتساءل أركون: فيما إذا كانت القوة السياسيَّة الخليفيَّة هي التي فرضت تشكيلة ما للساحة الفكريَّة والساحة الدينيَّة الإسلاميَّة، أم أنَّ العكس هو الصحيح؟ (بمعنى أنَّ الساحة الفكريَّة والساحة الدينيَّة هما اللتان فرضتا القوة السياسيَّة لدولة الخلافة). هنا نجد أنَّ مشكلة العلائق بين الدين والسياسة تطرح نفسها بكلّيتها. ولا نستطيع أن نغلّب إحداهما على الأخرى. وإذا ما حسمنا الأمر بشكل مُسبق مرَّة أخرى فإنَّنا نهجُر أرضيَّة التحليل ونسقط مباشرة في مجال الخيال أو المتخيَّل والأيديولوجيا[39]. فالواقع أنَّ الأنظمة السياسيَّة ذات الطبيعة القسريَّة المتشنّجة إلى أبعد الحدود والمعتمدة على القوة المنظَّمة بشكل حديث (كجهاز البوليس والجيش والإعلام) هي التي تمارس سُلطة الطاغية عن طريق استغلال الدّين. الواقع أنَّ الدّين يُهيمن بالفعل، ولكنَّه لا يحكم في أيّ مكان (وهذا ما وضّحه هنري سانسون على مدار دراسته المخصَّصة لحالة الجزائر)[40]. وعلى الرغم من ذلك فإنَّ الخطاب الاجتماعي يقول إنَّ الله أو الدين المُوحى هو الذي يحكم، أو ينبغي أن يحكم. ولكنَّ الواقع يُكذِّب هذا الخطاب، ويقول إنَّ الحكّام الفعليين ليسوا خاضعين أبداً لكلام الله، ولم يخضعوا أبداً له حتَّى في القرون الوسطى[41].

إنَّ البقاء داخل السياج الدوغمائي الذي افترضه أركون يؤدي حسبه رأيه إلى سجن ذواتنا داخل الانغلاق الطائفي والمذهبي، هذا الأخير هو سبب الحروب، لذلك يؤكّد على تفكيك السياج الدوغمائي المغلق من بداية لحظة التأسيس للعلاقة بين المقدَّس والسياسي، وهذا ما ورد في نصوصه: «تحرير الوعي الإسلامي من السياجات الدوغمائيَّة المغلقة»، «نصّ مهام المثقف». كلُّ ذلك يوظَّف لفهم الأنا والتراث. الانغلاق الدوغمائي هو مصدر قلق ذواتنا.

---

37 - المرجع نفسه، ص 44.

38 - طلال الميهني، المرجع السابق.

39 - محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيَّة، الغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص 26. طالع في الصفحة نفسها يتحدث أركون عن المتخيّل الاجتماعي (L’imaginaire Social).

40 - المرجع نفسه، ص 15.

41 - المرجع نفسه، ص ص 31-29.



يقترح عبد الجبار الرفاعي (1954-؟، مفكر ديني عراقي وأستاذ فلسفة إسلاميَّة) في كتابه «الدين والظمأ الأنطولوجي»، للانفكاك من هذا الانغلاق، ثنائيَّة الظمأ والإرواء للمقدَّس، فيحدّد الظمأ بالافتقار إلى ما يُثري الوجود، ويُكرّس الكينونة، ويمنح الوقود للحياة. أمَّا الإرواء فيتحقَّق عنده بالخروج من حالة القلق إلى السكينة، ومن اللَّامعنى إلى المعنى، ومن السوداويَّة إلى النور[42]. حين يرتوي الظمأ الأنطولوجي للشخص البشري، **يَكفُّ الدين عن أن يكون أداة للصراع على الثروة والقوة والسُّلطة**. وتتكرَّس وقتئذٍ الحياة الروحيَّة الأخلاقيَّة للشخص البشري، فيُضبط إيقاع سلوكه الحياتي في إطار الجماعة، في سياق حقوقها وحرياتها وقوانينها ومنظوماتها القيميَّة، من دون أن يتمدَّد الدين فيَهدر الدنيا، عبر الاستيلاء على ما هو دنيوي، خارج عوالم الروح والذات، مثلما تفعل معظم الجماعات الإسلاميَّة اليوم، التي سرقت الدنيا باسم الآخرة، والأرض باسم السَّماء، والإنسان باسم الله[43].

بهذا المعنى المتعالي للسياسة، هل هناك نظام سياسي مقدَّس؟ رفض برهان غليون (1945-؟، مفكّر سوري، أستاذ علم الاجتماع السياسي) اعتبار النظم الأتوقراطيَّة تجسيداً لإرادة دينيَّة أو إلهيَّة أو تطابقاً معها، يعتقد أنَّه ينبغي أن نرفض بالقدَر نفسه إضفاء الطابع الديني على الديمقراطيَّة، حتى لو كانت لها مرتكزات في القيم الدينيَّة. فليس هناك نظام سياسي مقدَّس، وتقديسه أو ربطه بالتعاليم الدينيَّة يدفع لا محالة إلى تجميد الحياة السياسيَّة، ويصادر على مستقبل التحوُّلات الجارية باستمرار في حُضن المجتمعات البشريَّة. فهي نظم تاريخيَّة متبدّلة ومتغيّرة بسرعة. ومنذ الآن أصبح الحديث عن تفكيك النظم الديمقراطيَّة وأزمتها موضوعاً أساسياً من موضوعات التفكير السياسي في الدول الصناعيَّة[44].

ترتيباً على ما سبق؛ يمكن القول إنَّ المقدَّس يتجاوز السياسي في مُستلزمات الزمان ومُوجبات المكان، أقصد بالتجاوز هنا تدوين الكلّ لتأويل الجزء. فمثلاً مسألة الحكم في النظام الإسلامي، يرسم بشأنها (كما ذكرنا في موضع سابق) النص المقدَّس (القرآن) المعالم الكبرى كالشورى، ويترك الجزئيَّات الصغرى لعمل الاجتهاد الإنساني. وهذا ما يفضي إلى أنَّ السياسي هو أيضاً يمكن أن يتحرَّر من إملاءات المقدَّس.

4- مفهوم المقدَّس في براديغم الحداثة الغربيَّة السياسيَّة:

احتلّت نماذج السوق والكفاءة التقنيَّة والفرديَّة الصدارة في المجتمعات المعاصرة، في ظلّ هذا الوضع، ما الذي بقي للمقدَّس؟ كيف نُرتّب علاقتنا بالمقدَّس، على حدّ تعبير مرسيا إلياد Mircéa Eliade (1907-1986، مؤرخ أديان، اعتمد الإنثروبولوجيا الفلسفيَّة والفينومينولوجيا وعلم النفس في دراسة متلازمة الديني والدنيوي، المقدَّس والمدنَّس)، كيف نُعرّف ذواتنا للمقدَّس، ونحن نملك «بنية وعي» مركَّبة من قيم استهلاكيَّة فرديَّة داخل مجتمع استهلاكي، وغير قابل للتغيُّر عالميَّاً؟ بمعنى آخر ما هو مفهوم المقدَّس داخل مجتمع ما بعد الحداثة؟[45]

42 - عبد الجبار الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين - دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد - بيروت، ط1، 2016، ص 155.

43 - المرجع السابق، ص 168.

44 - برهان غليون، محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، دار الفكر، بيروت - دمشق، ط2، 2008، ص ص 93-92.

45 - Geoffroy Bing, «Quelle est place du sacré dans notre société de consommation ?», Le centre Ressources Du Grand Lyon,

حاول مرسيا إلياد التركيز على بِنية المكان المقدَّس، في التعارض مع المكان الدنيوي[46]. بأيّ معيار يمكن للدنيوي أن يُصبح مقدَّساً، وبأيّ مقياسٍ يوجد الدنيوي، بدون إله أو آلهة، بشكل جذري، تحقيق نموذج جديد للديانة؟[47] كان لدى إنسان المجتمعات القديمة (البدائيَّة) ميلٌ للعيش بأكثر ما يمكن في المقدَّس، وكان المقدَّس يعادل القوة، وفي النهاية يعادل الحقيقة بامتياز[48].

في اتجاه القوَّة نفسه أشار ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) إلى الهيمنة الدينيَّة، فكلُّ جماعة دينيَّة هي مجموعة هيروقراطيَّة «groupement hiérocratique» (بالألمانيَّة: Herrschaftsverbande) لأنَّها الجوهر الروحي (الأرضي أو السماوي)[49]. اضطرَّ فيبر إلى صياغة هذا المفهوم كي يصف به تلك «التجمعات الهيروقراطيَّة»، التي تمارس نوعاً من الهيمنة على أعداد من البشر، وذلك عبر مبدئين مهمَّين هما: الصلة الاجتماعيَّة التي يولّدها الدين كظاهرة اجتماعيَّة، والسُّلطة التي يتيحها كقواعد مُلزمة، إنَّ الخبرة العربيَّة مثلاً، منذ الدخول في الحقبة العثمانيَّة (1512 - 1924) وحتى الآن، تعتاش على هذا الحال من الهيمنة الدينيَّة «اللّاعقلانيَّة»[50]. أيضاً، مفهوم العقلنة (Rationalisation) كعمليَّة عند فيبر والمرتبطة بالتشكيل المؤسساتي للتقدُّم العلمي والتقني في ظلّ التحديث، الشرط الأساسي لفهمها هو الرجوع إلى ما يسمّيه «نزع الهالة السحريَّة عن العالم، Le désenchantement du monde»، ويُقصد بهذا المصطلح تجريد العالم من أشكال القداسة والانسلاخ من المواقف والتمثّلات السحريَّة والغيبيَّة التي عرفتها المجتمعات الأوروبيَّة قبل دخولها مرحلة الرشد المتمثلة في الحداثة (La modernite)، وبهذا المعنى لم يعد الإنسان يؤمن بالقوى السحريَّة وبالأرواح والشياطين، بل فقد بذلك الإحساس بالمقدَّس[51]. إنَّ مفهوم إلياد وفيبر للمقدَّس مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعطيات الراهنة حول القوة الاقتصاديَّة والتطور التكنولوجي، حدث تحوُّل بارز في مفهوم المقدَّس، فبعد أن كان يتحدد من قبل بالقيم المتعالية والمعنويَّة، أصبح حبيس القيم الماديَّة في العالم المعاصر، حيث يسود الآن ما يعرف بـ«العبوديَّة الرقميَّة»، والمال أصبح صنماً اقتصادياً تُحرِّك به الاقتصاديات العالميَّة.

مرَّة أخرى، ومن وجهة نظر سوسيولوجيَّة قدَّم إيميل دوركهايم Émile Durkheim (1858-1917) صيغة المقدَّس والمدنَّس خارج المجال الديني، حيث يرى أنَّه خلال السنوات الأولى من الثورة الفرنسيَّة، تحولت المسائل العلمانيَّة البحتة

---

15 mars 2010, P1.

46 - مرسيا إلياد، المقدَّس والمدنَّس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1988، ص 19.

47 - المرجع نفسه، ص 13.

48 - المرجع نفسه، ص 17.

49 - Laurent Amiotte-Suchet, «Sociologie des religions Approches classiques et théories contemporaines Max Weber (1864-1920) La modernité religieuse occidentale», Cours d'introduction à la sociologie des religions (UNIL/UNIGE) Semestre d'automne 2011, P11.

50 - خليل العناني، «سوسيولوجيا الهيمنة الدينيَّة في العالم العربي»، مجلة الحياة، العدد: 16010، 03 فيفري 2007.

www.daharchives.alhayat.com/issue_archive/Hayat%20INT/2007/2/3/

51 - كمال بومنير، جدل العقلانيَّة في النظريَّة النقديَّة لمدرسة فرانكفورت: نموذج هربرت ماركوز، منشورات الاختلاف - الدار العربيَّة للعلوم، ناشرون، الجزائر- بيروت، ط1، 2010، ص ص 77-76.



في طبيعتها إلى أشياء مقدَّسة: الوطن الأصل، والحريَّة، والعقل[52]. بالإضافة إلى استخدام القوَّة التخيّليَّة للمجتمع من قِبَل السُّلطة إنَّما يعني استخدامها الدّين نفسه، فما الدّين إلّا تلك القوَّة التخيّليَّة نفسها التي تقف وراء الأفكار الجماعيَّة المُسبقة، وهذا ما عُرف عند دوركهايم بـ«المقدَّس الاجتماعي»[53]، وخلال دراسته للنماذج الأوليَّة للحياة الدينيَّة، اكتشف دوركهايم عام 1895 أنَّ مسألة الدين بدأت تدعّم الاندماج الاجتماعي في المجتمعات الغربيَّة[54].

عكس هذا التصور، برز كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) الذي قَرَنَ تصوره للدّين بالنفي المسيحي للدولة، والذي عُدَّ تحقيقاً لسياسة مسيحيَّة، فالدولة، في نظره، ليست إنجازاً حقيقياً للأساس الإنساني للدين. إنَّ الدين والسياسة متغيران متكاملان في المفهوم الماركسي، هناك موقف سياسي تجاه الدين، في مقابل موقف ديني تجاه السياسة[55]. فالتحرُّر السياسي نفسه ليس تحرُّراً إنسانياً[56]. على ما يبدو أنَّ ماركس اختار «السّياسة كشكل دنيويّ للدّين»[57].

لقد واجه ماركس تصوُّر دوركهايم الذي يرى أنَّ للدين وظيفة إيجابيَّة هي تحقيق الاندماج، وبذلك يصبح الدين عنده مقدَّساً اجتماعياً لأنَّه يحقق وظيفة مقدَّسة داخل المجتمع هي الاستقرار من خلال الاندماج والتضامن. في مقابل ذلك يرى ماركس أنَّ الدين له وظيفة سلبيَّة (الدين أفيون الشعوب)، يصبح مقدَّساً في حالة واحدة هي توظيفه سياسياً في المسألة اليهوديَّة، التحرُّر السياسي لليهودي من الدولة المسيحيَّة، هذا التحرُّر الذي لا يعتبره ماركس تحرراً إنسانياً.

في ظلّ تضارب المنظورات الحديثة السابقة حول المقدَّس والسياسي، برزت أطروحة ما بعد حداثيَّة تنظر إلى المقدَّس على أنَّه ضروري للعيش معاً، كما يرى ميشال كاريار Michel Carrier (أستاذ بقسم الدراسات الدينيَّة في جامعة كيبيك بمونتريال) في كتابه «تفكير المقدَّس Penser le sacré 2005، ص151». وفي الصفحة (11) من المُؤلّف نفسه يرى الكاتب أنَّ «بناء فكرة المقدَّس ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمسألة السياسيَّة الأساسيَّة، يتساءل: كيف لهذه الفكرة أن تمكّن الأفراد للعيش معاً؟» إنَّ الخطابات حول المقدَّس والعلمانيَّة تدور كلّها في أفق إبستيمولوجي داخلي واحد: كيف تفكّر العلوم الإنسانيَّة سؤال العلمانيَّة ولماذا التفكير فيه؟ يعتقد كاريار أنَّ العلوم الإنسانيَّة بالتأكيد تُنتج الخطاب المقدَّس، ولكن

52 - Bruno Michon, «Introduction à la sociologie des religions», Cours. 2011-2012, P10, www.sspsd.u-strasbg.fr/IMG/pdf/Plan_du_cours_et_citations.pdf.

53 - محمد الحاج سالم، «في التوظيف السياسي للمقدَّس: قراءة إناسيَّة»، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 21 فبراير 2015، www.mominoun.com/articles/-2521

54 - Françoise Champion, Sophie Nizard et Paul Zawadzki, Reformuler La Question Du Sacré En Modernité, in: Le Sacré Hors Religion, L'Harmattanp. Paris, 2007, P9

55 - Karl Marx, **La Question juive.** Suivi par Bruno Bauer, Introduction Par Robert Mandrou, Centre-Informations. FR, (1843), www.karlmarx.fr/documents/marx-1843-question-juive.pdf, p7.

56 - Ibid, P.9

57 - محمد الحاج سالم، المرجع السابق.

تحديداً هناك قلقٌ دائمٌ من المسألة السياسيَّة المتعلقة بالعيش معاً. السياسة هي الهاجس المركزي للمقدَّس[58]، والطبيعة المتطرّفة للمقدَّس هي التي تكشف عن البنية المعرفيَّة والوجوديَّة للمشاريع السياسيَّة[59].

إنَّ غياب الحداثة السياسيَّة في المجتمعات الإسلاميَّة وعدم الفصل بين العلماني والمقدَّس مَنع، حسب العديد من المحلّلين، ظهور مجال مستقل للفضاء السياسي، فالدارسون للمجتمعات الإسلاميَّة لا يتَّفقون على هذه النتائج فبعضهم يُقرُّ أنَّ هناك مجالاً مستقلاً نسبياً للممارسة السياسيَّة مثل فلابدوس Flapidus الذي يرى أنَّ المجتمع الإسلامي عرف نوعين من العلاقات بين السياسي والديني؛ أوَّلاً: علاقات تطابقيَّة غير متمايزة (Undifferentiated) بين الدولة والدين، تميّز المجتمعات القبليَّة. ثانياً: عرفت المجتمعات الإسلاميَّة الحضريَّة تقسيماً بين مجالات الدولة والدين: «فرغم القول الشائع إنَّ مؤسسات الدولة والدين موحَّدة، وإنَّ الإسلام هو نهج كلّي للحياة يحدّد القضايا السياسيَّة والاجتماعيَّة، فإنَّ أغلب المجتمعات الإسلاميَّة لا تساير هذا المثال، بل قامت وأسّست حول مؤسسات منفصلة للدولة والدّين». مهما يكن، فإنَّ العلاقة بين الدّين والسياسة مازالت تثير جدالاً كثيراً بين الدراسين وصراعاً حاداً وفي بعض الأحيان دامياً في المجتمعات الإسلاميَّة المعاصرة.[60] تبعاً لهذا التباين بين الحداثة والفضاء الإسلامي الناجم عن اختلاف البنية الحضاريَّة بين الغرب والعالم الإسلامي، برزت الإرادات الفكريَّة في اتجاه تطوير سياسة جديدة للفضاء المقدَّس في إطار ابستيمولوجي يعرف بالإسلامولوجيا.

5- سياسة الفضاء المقدَّس في الزمن الحاضر بين الغرب والعالم الإسلامي

إنَّ سياسة الفضاء المقدَّس هي **سياسة للرمز وسياسة للعيش المشترك** في عالمنا المعاصر (الغرب والعالم الإسلامي) الذي يشهد انهيار رموزه المقدَّسة، سواءً كانت دينيَّة أو سياسيَّة من جهة، ويشهد تنوعاً ثقافياً ودينياً من جهة أخرى. خاصة بعد بروز الإسلامولوجيا (Islamologie)، من أهمّ رواد هذا التخصص الأكاديمي نجد الفرنسيين فرانسوا بورجا، وأوليفيه روا) كنتيجة للحضور الثقافي والديني للإسلام بشكل مركزي في الغرب.

تتَّجه الدراسات المعاصرة في مواجهتها للأحداث بالتحليل إلى استعمال الرمز سياسياً، والبحث عن الرموز كعناصر أساسيَّة في الخطاب السياسي، ومحاولة التنقيب عن أهدافها، كفضاءات للصراع، والتنافس، والسيطرة، والمعارضة، والمعارك، والهيمنة، والمقاومة. فمثلاً حدث سقوط نظام صدام حسين في العراق (بغداد، يوم 09 أفريل 2003) هو عملية رمزيَّة؛ باللغة السيميولوجيَّة: علاقة أيقونيَّة بين التمثال رمز صدام، وصدام رمز النظام. وما بعد صدام، سيرورة رمزيَّة، تنقلنا تدريجياً من سياسة الرمز إلى سياسة الهويَّة والاثنيَّة والتعدُّد. وبالتالي انهيار المرويات الكبرى (الثوابت) التي أسَّستها

---

58 - Charles Deslandes, «Lecture critique dans un livre: Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré de Michel Carrier», Politique et Sociétés, vol. 27, no1.2008. p158 -159.

59 - Ibid, P161.

60 - محمد فريد عزي، «الإسلام والتمثلات السياسيَّة: دراسة ميدانيَّة حول التدين والثقافة السياسيَّة»، مجلة إنسانيات: المجلة الجزائريَّة في الإنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعيَّة، العدد 11، مركز البحث في الإنثروبولوجيا الاجتماعيَّة والثقافيَّة، وهران، ماي-أوت، 2000، ص 79.



ثقافة الدولة الوطنيَّة، التي أوصلتها إلى لحظة الأزمة والتفكك. اعتمدت الدولة إذن في بناء هويتها على نظم رمزيَّة تبنتها لتحديد قيمها الوطنيَّة وبناء رؤيتها للآخر[61].

لا ننسى أنَّ سياسة الرمز حاضرة لدى الغرب (أوروبا وأمريكا) كذلك بقوة في سياساته الداخليَّة والخارجيَّة، فمثلاً علاقة حريَّة التعبير بالمقدَّس أصبحت قضيَّة الاعتراف بمحرقة الهولوكوست هاجساً كبيراً يُهدّد استقرار الأنظمة السياسيَّة الغربيَّة، لقد تمَّ اغتيال أو اعتقال الأطر العلميَّة والثقافيَّة (عالم الكيمياء الألماني غرمار رودولف والمؤرخ البريطاني ديفيد ايرفنج ...إلخ) لعدم الاعتراف بوجود هذا الرمز الديني التاريخي الذي يكشف تناقضات السياسات الغربيَّة في العالم الإسلامي.

وعليه، يخضع الرمز الديني أو السياسي في وقتنا الحالي لمسألة صلاحيَّة الديني في السياسي ضمن مصطلحي التمييز أو الفصل بين النظامين، وبعبارة أخرى، فإنَّ صلاحية السياسي واستقلاليته عن الديني أصبحا اليوم مذكورين بوضوح داخل السياسي بالذات وانطلاقاً منه، بشكل مرخَّص به في العالم الإسلامي. فالحركات التي تخلق توتراً في البلدان الإسلاميَّة، والتي تعتمد في عملها على المقدَّس، تلجأ إلى الديني مثلما يحدث في كلّ أزمة يتعرَّض لها السياسي. وتستند هذه الحركات على الجانب الكاريزماتي للشخصيات ذات الوظائف المقدَّسة، ويعكس غياب البرنامج السياسي لهذه الحركات طابعها التمرُّدي المحض ورفضها للسياسي[62]. هذا الوضع ساد في الوقت الذي جُرّد الدين من سمة «المقدَّس» التي كانت وإلى عهدٍ قريبٍ إحدى السمات الإنسانيَّة الجوهريَّة التي حظي بها كونياً[63].

نأخذ نماذج من المشكلات والتحديات التي تميّز سياسة الفضاء المقدَّس في علاقات الغرب بالعالم الإسلامي، ومن وجهة نظر مقارنة، سنقوم باستجلاء المفارقات من المقارنات، واستنطاق الأحداث لتأسيس فرضيات عن المقدَّس والسياسي في الغرب والعالم الإسلامي. نجد من أهمّ المفارقات المأساويَّة التي تتصرف في الواقع الغربي والإسلامي:

أولاً: المسألة الديمقراطيَّة والعلمانيَّة

إنَّ انتقال المسار الديمقراطي في مجتمعات عرفت تطوراً سياسياً واجتماعياً مخالف تماماً للتجارب الغربيَّة نفسها، ما وَسمه هو الأنماط الثقافيَّة والمؤسسات التي تحكمها محدّدات غير عقلانيَّة، من قَبيل الدين والإرث التاريخي وهالة الزعيم. هذه الوضعيَّة تُكرّس الاعتقاد بأنَّ الدفع بالمسلسل الديمقراطي في هذه المجتمعات رهين بوضع قطيعة مع كلّ ما يتنافى مع هذه المبادئ كما هو متعارف عليها عالمياً، وتحكيم العقل في تدبير الشأن السياسي. فالديمقراطيَّة التي هي الوجه السياسي للحداثة، اقتضت في البلدان الغربيَّة إصلاحاً دينياً جعل هذه الدول تنتقل من أنظمة تيوقراطيَّة إلى

61 - حيدر سعيد، سياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنيَّة في العراق، وزارة الثقافة - المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، العراق، 2009، ص ص 12-10.

62 - أحمد بن نعوم، «المقدَّس والسياسي: حيثيات»، ترجمة محمد داود، مجلة إنسانيات: المجلة الجزائريَّة في الإنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعيَّة، العدد 11، مركز البحث في الإنثروبولوجيا الاجتماعيَّة والثقافيَّة، وهران، ماي-أوت، 2000، ص.

63 - فهمي جدعان، المقدَّس والحريَّة: أبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، 2009، ص ص 260-261.

أنظمة علمانيَّة تفصل بين الدين والسياسة، وتشكّل قطيعة بين السياسي والمقدَّس[64]. لكن بقيت النظم العربيَّة استبداديَّة رغم علمنتها، والمشكل هو أنَّ المجتمعات التي نبتت بداخلها العلمانيَّة الغربيَّة لم تهيّء الأرضيَّة للديمقراطيَّة، إذ أنَّ هذا النظام يحتاج إلى ذهنيَّة تملك نضجاً ديمقراطياً أساسه التكامل بين العقل والدين.

ثانياً: العقل والدين محدّداً لمسار المقدَّس والسياسي في الغرب

لقد وصلت حدَّة الصراع بين العقل والدين في المجتمعات الغربيَّة إلى ذِروتها في عصور الأنوار وبداية عصر النهضة ووصول العلم إلى مستوى كان باستطاعته أن يدخل في معارك ضارية مع الدين، انتهت في آخر المطاف في الكثير من الدول الأوروبيَّة بانتصار العلم والقضاء على السلطة السياسيَّة للدين. إنَّ فصل الدين عن الدولة لا يعني كما يفهم الكثير في دوائر ثقافيَّة غير غربيَّة محاربة الدين، بل فقط تحجيمه إلى حدوده الطبيعيَّة كحق فردي شخصي وليس كشرط لتنظيم العلاقات الاجتماعيَّة والحياة معاً، لأنَّ التفسير العلمي للعالم وللعلاقات الاجتماعيَّة يختلف جوهرياً عن المنظور الديني للدنيا وللتفاعلات الاجتماعيَّة. ما حصل هو ليس القضاء على الأخلاق الدينيَّة اللاهوتيَّة، بل اكتشاف أخلاق علمانيَّة مصدرها العلم[65]. استطاع الوعي الغربي المعاصر في شقَّيه العلماني والكاثوليكي أن يعيد النظر في العلاقة التي تجمع بين السلطة الدنيويَّة والسلطة الدينيَّة ومحاولة عقد هدنة بين الطرفين، لأنَّ التحديات التي تواجه المجتمعات ما بعد الحديثة لا حصر لها كالتطوُّر العلمي الذي قد يهدّد العنصر البشري[66]. من هنا يمكن أن يتحالف المقدَّس والسياسي، هذا التحالف بإمكانه أن يكون رهاناً على السُّلطة العلميَّة والتقنيَّة في الغرب والعالم الإسلامي، لأنَّ النصوص المقدَّسة إسلاميَّة/ مسيحيَّة، بدورها تحمل حلول بداخلها لتحديات العصر، يمكن أن يعجز عن مواجهتها الأطر السياسيَّة بذاتها، كقضايا التطرف والإرهاب والطائفيَّة مثلاً...إلخ.

ثالثاً: الإرهاب والتطرُّف الديني:

إذا كان الإرهاب يتغذَّى من التعصُّب الديني، فهل يمكن اعتبار الدين سُلطة مشفية ومنقذة أم سُلطة قديمة وخطيرة تبني عوالم خاطئة وتقود عن طريقها إلى عدم التسامح والإرهاب؟ ألا يجب هنا أن نضع الدّين تحت رقابة العقل ونحدّ من سلطة الأول بدقَّة؟ هل يمكن اعتبار إزاحة الدين وتجاوزه تطوراً ضرورياً للإنسانيَّة لنصل إلى طريق الحريَّة والتسامح الكوني أم لا؟ في المقابل، لا بُدَّ من الشكّ في صلاحية العقل، بعدما تقدَّم يطفو بقوة على السطح. في آخر المطاف، إنَّ القنبلة النوويَّة هي نتاج العقل كذلك والاختيار الجيني من خلق العقل نفسه. ألا يجب والحالة هذه أن نضع العقل

---

64 - سمير هلال، «المقدَّس والديمقراطيَّة: المشروعيَّة الدينيَّة للملكيَّة في أفق التحول الديمقراطي ـ حالة المغرب وتايلاند ـ»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ديسمبر 2014، الملخص التنفيذي.

65 - يورغن هابرماس وجوزيف راتسنغر، البابا بندكتس، XVI، جدليَّة الدين والعلمنة: العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، بيروت، جداول، ط1، 2013، ص ص 23-22.

66 - المرجع نفسه، ص ص 24-23.



تحت الوصاية الآن؟ ألا يجب على العقل والدين أن يتكاملا وأن يلتزم كلٌّ واحدٍ منهما بحدوده للوصول إلى طريق إيجابي مشترك؟ يبدو أنَّه بات لزاماً على النظم الدوليَّة إنتاج تحالف بين القانون والأخلاق للإجابة عن تحديات العصر[67].

إنَّ الثقافة العلمانيَّة في الغرب تقدّم عقلانيَّة صلبة، وما تزال قوية ومسيطرة وتفهم نفسها كقوة موحّدة للمجتمع، فالفهم المسيحي للواقع/ للحقيقة دائماً قوة لا يُستهان بها. وعلى الرغم من تعايشهما أو تناحرهما، فإنَّ هناك تعاوناً بينهما. على الرغم من تأثير الثقافتين الكبيرتين للغرب، الثقافة المسيحيَّة والثقافة العقلانيَّة العلمانيَّة، في كلّ العالم وفي كلّ الثقافات (الفضاءات الإسلاميَّة، الهنديَّة، الإفريقيَّة، الأمريكو-لاتنيَّة) لكن لحد الآن لم تصل إلى الكونيَّة. تعود هذه الوضعيَّة إلى طبيعة العلاقة بين الدين والعقل في الغرب، فالدين اليوم لم يعد باستطاعته قول أيّ شيءٍ للإنسان، لأنَّه يُناقض الفكرة الإنسانيَّة لهذا الأخير حول العقل والأنوار والحريَّة[68]. لقد أصبح الدين في عالمنا المعاصر يغذّي حداثتنا، في الوقت الذي طُبعت العلمنة بالطراز الديني، لكنَّ العالم الإسلامي يتّجه عكس التيار، حيث إنَّ واقعه المأزوم ارتهن حلّه على مستوى العقل الجمعي بفكّ المقدَّس عن السياسي.

رابعاً: المشكلة الطائفيَّة والمواطنة

تعود المشكلة الطائفيَّة في العالم الإسلامي اليوم، بشكل أساسي، إلى ارتباط السياسي الدنيوي بالمقدَّس الديني، فالعنف الطائفي في جوهره هو عنف سياسي. لن تنتهي الأزمة الطائفيَّة إلا بفكّ الارتباط بين المقدَّس السياسي والمقدَّس الديني، بحيث يتحقَّق التمايز بين القوالب السياسيَّة والقوالب الدينيَّة. فالدول التي تستخدم الطائفيَّة للترويج لأجندتها السياسيَّة سراً وعلانيةً يجب أن تفكَّ هذا الارتباط بخطوات عمليَّة حقيقيَّة على أرض الواقع، أهمُّها تعزيز الشعور بالمواطنة بخطوات يُشرك فيها المواطن في اتخاذ القرارات التي تتعلّق بمصيره ومصير بلاده، بحيث لا يشعر المواطن بالحاجة إلى المقدَّس الديني ليُحدَّد له نوعية علاقته بالدولة التي ينتمي إليها. والمواطنة الحقيقيَّة لا يمكن أن تكون وُفق حسابات طائفيَّة تُضطهد فيها الأقليات في تلك الدول، بل يجب أن تُحمى حقوقها في ممارسة عبادتها دون تضييق من قبل الدولة أو من بعض أفراد المجتمع[69]. لذلك كان ينبغي تقنين وتقييد المقدَّس والسياسي بأطر دستوريَّة موجّهة للعلاقة.

خامساً: الدستور والدين

نشير هنا إلى تَمسُّك الدولة الوطنيَّة الناشئة في أغلب البلدان العربيَّة بتدبير الشأن الديني، فقد ظلَّ المقدَّس مُؤثّثاً لفضائنا السياسي، كما ظلَّ تابعاً منضبطاً لقيم السُّلطة وأشكال ترتيبها للعقائد والرموز والطقوس داخل المجتمع. وقد عملت أغلب الأنظمة السياسيَّة طيلة عقود ما بعد الاستقلال على دمج الدين في بنود دساتيرها، وأقامت تحالفاً مُعلناً بين السُّلطة المدنيَّة وعقائد الشعوب، كما نظَّمت الأعياد والمواسم والطقوس، مُركِّبةً آليات محدّدة في الإدماج والتحالف، وذلك في إطار منح الأوليَّة للنظام السياسي، وتحويل الفقهاء والعلماء والخطباء إلى جوقة محافظة في مشهد العمل

67 - المرجع السابق، ص ص 74-72.

68 - المرجع نفسه، ص ص 80-78.

69 - المعتصم البهلاني، «الطائفيَّة: ارتباط المقدَّس السياسي والمقدَّس الديني»، المرجع السابق.

السياسي، صانعةً للمقدَّس بمختلف تجلياته في المجال العام.[70] لكن بالرغم من إعطاء أهميَّة كبيرة للدين في النصوص الدستورية تظلُّ الفجوة صارخة بين الدستور والواقع خاصة في مسألة الحركات الإسلاميَّة وعلاقتها بأنظمة الحكم.

سادساً: الحركات الإسلاميَّة بين هالة المقدَّس والفعل السياسي في الأنظمة العربيَّة

أورث جدل المقدَّس والسياسي ثنائيَّة تحليليَّة للنظم السياسيَّة العربيَّة الإسلاميَّة من منظور العلاقة بين الإسلام والسياسة، فهذا المنظور تطرَّق لأهم مؤشرات تجلي جدليَّة المقدَّس والسياسي في الحاضر العربي، ونذكر من أبرزها:

أ- موقع النص المقدَّس (الشريعة أو القرآن) في الهياكل الدستوريَّة والقانونيَّة للدول العربيَّة؛ هو سجال بين التيارات الإسلاميَّة التي تطالب بتطبيق الشريعة الإسلاميَّة والتيارات العلمانيَّة التي تدعو إلى الفصل بين الدين والدولة (تونس، اليمن قبل الوحدة، البعث في سوريا والعراق).

ب- إشكاليَّة الصراع السياسي على ورقة الشرعيَّة الدينيَّة التي تقوم على مفارقة جوهرها أنَّ النظم الحاكمة في العديد من الدول العربيَّة تمنع الحركات الإسلاميَّة من تشكيل أحزاب سياسيَّة بدعوى عدم الخلط بين الدين والسياسة، إلا أنَّها في الوقت نفسه، تقوم بتوظيف الدين كمصدر لشرعيتها وتأمين استمرارها (السعوديَّة مثلاً). وتبقى الجماعات المناوئة توظّف الدين لتبرير معارضتها لهذه النظم.

ج- الانفتاح السياسي وتنامي دور الحركات الإسلاميَّة: تزايد دور الحركات الإسلاميَّة في الدول التي شهدت انفتاحاً سياسياً، كان ذلك خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، بسبب توسيع الهامش الديمقراطي من قِبل هذه الدول ممَّا عزَّز من دور هذه الحركات المعارضة للنظم الحاكمة، أمَّا التضييق على هذا الهامش فسوف يزيد من حدَّة الاحتقان السياسي والاجتماعي وتمدُّد نزعات وقوى التطرُّف والعنف، هذا في البلدان التي لم تشهد انفتاحاً سياسياً مثل: سورية والعراق وليبيا والسعوديَّة، ممَّا جعل دور الحركات الإسلاميَّة هامشياً فيها.

د- البديل الإسلامي للنظم القائمة: لم تتمكّن الحركات الإسلاميَّة من تغيير نظام الحكم، حيث لم تتأسَّس أيَّة جمهورية إسلاميَّة في الوطن العربي على غرار النموذج الإيراني. على الضدّ من ذلك، فإنَّ السياسات التي انتهجتها النظم الحاكمة في التعامل مع الحركات الإسلاميَّة قد أسهمت في تحجيم الدور السياسي لهذه الحركات، ولكنَّها لم تقضِ عليها. ما يُرجّح أنَّ هذه الحركات سوف تبقى أحد أطراف المعادلة السياسيَّة في العديد من الدول العربيَّة[71].

في الأخير، يتّجه البحث في المقدَّس اليوم إلى تجاوز براديغم حداثة في مقابل تديُّن، فقد أصبحنا أمام معطيات جديدة تستدعي من أجل تعقّلها أنظمة في الفهم والتأويل تتجاوز منطق التوافق السياسي المرحلي، وتنظر بعيداً في كيفيات

70 - كمال عبد اللطيف، «علامات توظيف المقدَّس في الحاضر العربي»، المرجع السابق.

71 - حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسيَّة العربيَّة: الاتجاهات الحديثة في دراستها، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 2005، ص266 إلى 271.



تركيب أنماط من التعقّل المُنفتح على إرادة في التجاوز والتفاعل والابتكار[72]. لم تعد العلاقة بين الديني والسياسي تحيا داخل دائرة التضاد بين استراتيجيات التفسير والتأويل للمرجعيات المؤسسة سواء كانت دينيَّة أو نظريَّة سياسيَّة وفلسفيَّة. ليست مرجعيات السياسة مقدَّسة، ولا يمكنها أن تكون كذلك، لذلك فموتها قابل للتفسير والتبرير، لكن أن يموت الكتاب المقدَّس بهوامشه وشروحاته على يد أهله، فذاك ما يحتاج إلى جهد في التفسير والبحث والتأويل[73].

خلاصة:

ترتيباً على ما تقدَّم من تحليل تبرز بوضوح العلاقة الجدليَّة بين المقدَّس والسياسي، لكن يبقى مفهوم المقدَّس في جدل داخلي بين الديني واللّاديني. تناول البراديغم الغربي المقدَّس والسياسي في فضاء غلبت عليه النزعة الانفصاليَّة بين الدين والسياسة، رغم رجوع الأبنية المؤسسيَّة في الغرب إلى الدين مؤخَّراً. أمَّا التصوُّر الإسلامي للمقدَّس والسياسي فقد ترتَّب في فضاء طغت عليه النزعة الاتصاليَّة (المرتبطة بالرشادة والبحث عن الصالح العام) بين الدين والسياسة، هذا مع العودة الأخيرة إلى التوظيف االبراغماتي للدين في سياسات وإيديولوجيات الأنظمة والحركات الإسلاميَّة. كلُّ السجالات النظريَّة الغربيَّة والإسلاميَّة المعاصرة التي دارت حول الموضوع لم تصل إلى نقطة مشتركة، هذا راجع لاختلاف السياقات المركّبة لظاهرة المقدّس والسياسي. لكن على الأقل وضعت خيطاً ناظماً للعلاقة هو الصراع والإجماع، في حالة الصراع بين المقدَّس والسياسي ارتبطت الرهانات بالتطور العلمي والتكنولوجي والعوامل الاقتصاديَّة الماديَّة، لكن في حالة الإجماع ترتبط بالرهانات السياسيَّة الصعبة التي واجهتها الأنظمة السياسيَّة في إدارة التنوع الثقافي والوضع الموروث عن سيادة الرموز المقدَّسة في الأنظمة الاستبداديَّة.

على هذا الأساس برزت محاولات إسلامولوجيَّة لسياسة الفضاء المقدَّس في الغرب والعالم الإسلامي من حيث ترتيب العلاقة بين المقدَّس والسياسي وفق تجليات راهنيَّة أدَّت إلى إعادة النظر في الفرضيات المؤسّسة للعلاقة بين الدين والسياسة في مواجهتها لتحديات العصر في كلا الفضائين الغربي والإسلامي. من هنا، يمكن استنتاج المحددات المنهجيَّة التي تحكم تغيُّر العلاقة بين المقدَّس والسياسي، ويمكن إيجازها من منظور مقارن، في التالي:

- يرتهن تجسيد الديمقراطيَّة في الفضاء الغربي بالعلمانيَّة بالفصل بين المقدَّس والسياسي، على عكس الأنظمة العربيَّة التي لم توفّق في ذلك نتيجة الذهنيَّة الصُّلبة حول الديمقراطيَّة العلمانيَّة.

- تخضع علاقة المقدَّس بالسياسي إلى ارتباط العقل بالدين في الغرب، لأنَّ الصراع بينهما هو انسجام بين المقدَّس والسياسي، والتوافق بينهما هو صراع بين المقدّس والسياسي، وهذا مرجعه تأثير التطور العلمي على الحياة البشريَّة بصورة سلبيَّة.

72 - كمال عبد اللطيف، «علامات توظيف المقدَّس في الحاضر العربي»، المرجع السابق.

73 - نور الدين الزاهي، «المقدَّس الكلياني وموت الكتاب»، مجلة يتفكرون، العدد السادس، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2015، ص 76.



- إذا حكم المقدَّس حركة السياسي فإنَّ ذلك سينتج عنه تطرُّف ديني، طائفيَّة، عنف طائفي، إرهاب، مواطنة غير حقيقيَّة.

- التوظيف الديني للسياسة والتوظيف السياسي للدين، هو رهان نظري يحدّد الصراع السياسي بين الحركات الإسلاميَّة والأنظمة السياسيَّة العربيَّة.

إنَّ السياسة المناسبة للفضاء المقدَّس في ظلّ منظومة اجتماعيَّة تتميز بانهيار الرموز المقدَّسة وبروز التعدُّد الثقافي والديني في الغرب الذي يطبعه براديغم الحداثة السياسيَّة، والعالم الإسلامي الذي يحكمه براديغم الدين والتديُّن، ينبغي أن ترتكز على أنظمة تأويليَّة تنفتح على الزمن الحاضر الكثيف براهنيات المقدَّس والسياسي.



بيبلوغرافيا المصادر والمراجع

أ- باللغة العربية:

- سفر الرؤيا: 10: 17 من الكتاب المقدَّس، ترجمة العالم الجديد، 2015.

- ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق).

- إبراهيم، حسنين توفيق، النظم السياسيَّة العربيَّة: الاتجاهات الحديثة في دراستها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

- أركون، محمد، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996.

- إلياد، مرسيا، المقدَّس والمدنَّس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1988.

- بادي، برتران، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 1996.

- بن نبي، مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، بيروت - دمشق، 1992.

- بنحمودة، عمار، «المقدَّس والتاريخ: جذور السلطة النبويَّة في معركة الشرعيَّة»، بحث محكم، قسم الدراسات الدينيّة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 19 ديسمبر 2015.

- بن نعوم، أحمد، «المقدَّس والسياسي: حيثيات»، ترجمة محمد داود، مجلة إنسانيات: المجلة الجزائريَّة في الانثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، العدد 11، مركز البحث في الإنثروبولوجيا الاجتماعيَّة والثقافيَّة، وهران، ماي-أوت، 2000.

- بومنير، كمال، جدل العقلانيَّة في النظريَّة النقديَّة لمدرسة فرانكفورت: نموذج هربرت ماركوز، منشورات الاختلاف-الدار العربيَّة للعلوم ناشرون، الجزائر-بيروت، ط1، 2010.

- جدعان، فهمي، المقدَّس والحريَّة: أبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، 2009.

- الجرّاد، خلف محمد، «الماوردي وفكره السياسي»، مجلة الفكر السياسي، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد السادس، ربيع 1999.

- جيرار، رينييه، العنف والمقدَّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربيَّة للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 2009.

- روا، أوليفييه، الجهل المقدَّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الاشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012.

-الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين-دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد-بيروت، ط1، 2016.

- الزاهي، نور الدين، المقدس والمجتمع، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.

- «المقدَّس الكلياني وموت الكتاب»، مجلة يتفكرون، العدد السادس، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2015.

- زكي، حاتم، قراءة نقديَّة في كتاب «الزحف غير المقدَّس، تأميم الدولة للدين»، قسم الدراسات الدينيَّة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 13 أكتوبر 2015.

- سعيد، حيدر، سياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنيَّة في العراق، وزارة الثقافة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، العراق، 2009.

- شرشار، عبد القادر، «المقدَّس والعنف الصهيوني في رواية الصراع العربي- الإسرائيلي»، مجلة إنسانيات: المجلة الجزائريَّة في الإنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعيَّة، العدد 11، مركز البحث في الإنثروبولوجيا الاجتماعيَّة والثقافيَّة، وهران، ماي-أوت، 2000.

- الشكير، محمد، مجزوءة الفلسفة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005.

- عبد الرزاق، عماد، «أركون ومشروعه النقدي»، الإسلاميات التطبيقيَّة وأداة النقد الحضاري، ملف بحثي، الجزء الثاني، تقديم الحاج دواق وعصام بوشربة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 06 ماي 2015.

- عبد اللطيف، كمال، التفكير في العلمانيَّة: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

- عزي، محمد فريد، «الإسلام والتمثلات السياسيَّة: دراسة ميدانيَّة حول التدين والثقافة السياسيَّة»، مجلة إنسانيات: المجلة الجزائريَّة في الإنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعيَّة، العدد 11، مركز البحث في الإنثروبولوجيا الاجتماعيَّة والثقافيَّة، وهران، ماي-أوت، 2000.

- غالي، حساين دواجي، «الهيرمينوطيقا واتيقا التخاطب»، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كليَّة العلوم الاجتماعيَّة، جامعة وهران، السنة الجامعيَّة: 2012-2013.

- غليون، برهان، محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، دار الفكر، بيروت - دمشق، ط2، 2008.

- كايوا، روجيه، الانسان والمقدَّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربيَّة للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط1، 2010.

- المحمداوي، علي عبود، الفلسفة السياسيَّة: كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معاً، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015.

- هابرماس، يورغن وجوزيف راتسنغر، البابا بندكتس، XVI، جدلية الدين والعلمنة: العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، بيروت، جداول، ط1، 2013.

- هلال، سمير، «المقدس والديمقراطيَّة: المشروعيَّة الدينيَّة للملكيَّة في أفق التحول الديمقراطي - حالة المغرب وتايلاند -»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ديسمبر 2014.

ب- باللغة الأجنبية:

- Amiotte-Suchet, Laurent, «Sociologie des religions Approches classiques et théories contemporaines Max Weber (18641920-) La modernité religieuse occidentale: », Cours d'introduction à la sociologie des religions (UNIL/UNIGE) Semestre d'automne 2011.

- Aureli, Pier Vittorio, Maria S. Giudici, The Politics of Sacred Space Spaces, rituals, architecture, Architectural Association London, Academic Year: 2012 - 2013, www.aaschool.ac.uk/downloads/briefs2012/Diploma_14_politics_of_sacred.pdf

- Balandier, Georges, «Le sacré par le détour des sociétés de la tradition», Cahiers internationaux de sociologie, vol. 100, janvier-juin 1996, Paris: Les Presses universitaires de France.

- Bing, Geoffroy, «Quelle est place du sacré dans notre société de consommation ?», Le centre Ressources Du Grand Lyon, 15 mars 2010.

- Boiche, Anne, Le Profane Et Le Sacre Dans L'Exegese De Philon D'Alexandrie Camenulae no7 – juin 2011, www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Boiche_Anne.pdf.



- Champion, François, Sophie Nizard et Paul Zawadzki, Reformuler La Question Du Sacré En Modernité, in: Le Sacré Hors Religion, L'Harmattanp, Paris, 2007.

- Deslandes, Charles, «Lecture critique dans un livre: Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré de Michel Carrier», Politique et Sociétés, vol. 27, no1, 2008.

- Eracle, Jean, «La philosophie d'Héraclite d'Ephèse: une sagesse mystérieuse de la Grèce antique», Dans Echos de Saint-Maurice, 1956, tome 54, www.digi-archives.org/pages/echos/ESM054050.pdf.

- Gauchet, Marcel, La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité, Gallimard, 1998

- Haynes, Jeffrey and other, The Sacred and the Sovereign: a compendium of pieces from e-IR on religion and international relations, 2011.

- Marx, Karl, La Question juive, Suivi par Bruno Bauer, Introduction Par Robert Mandrou, Contre-Informations.FR , (1843), www.karlmarx.fr/documents/marx-1843-question-juive.pdf.

- M. Borchert, Donald, Encyclopedia of Philosophy, Thomson Gale, USA Second Edition, 2006.

- Michon, Bruno, «Introduction à la sociologie des religions», Cours. 20112012-. www.sspsd.u-strasbg.fr/IMG/pdf/Plan_du_cours_et_citations.pdf.

- Reymond, Bernard Études critiques: apologétique et phénoménologie dans «le sacré» de R. Otto.

السرد المقدَّس وتجاذبات الأدلجة

مقاربة لجهود محمد شحرور في فهم النَّص الدّيني

◆ ياسين سليماني

مقدّمة:

ليس التأويل الذي يناط به فهم النص -أيّاً كان مصدره- إلا تأكيداً على مشروعيَّة النظام القيمي الذي يجعل من هذا النص أو ذاك ذا منزَعٍ سلطوي من جهة تبرير جملة من الممارسات الدنيويَّة في السياسة خاصة وتأكيد أحقيتها. انطلاقاً من أنَّ التأويل مرحلة تالية لمرحلة بسيطة هي "التفسير" الذي ما يزال يتشابك اصطلاحياً عند الكثير من الباحثين إلى درجة المطابقة بينهما. والحال أنَّ اللفظتين لا تتطابقان، ولكنَّهما تتجاوران، أو تتعاقبان، فإنَّ التفسير يتوخَّى شرح الألفاظ وتبسيطها. كما تفعل القواميس والمعاجم حذوَ النعل بالنعل، بينما يرتفع التأويل ليؤكد أنَّ النصَّ ينفتح على فهوم عدة، يتوجب على المتلقي -المؤوّل-تفجيرها بالأدوات القرائيَّة التي يشفع بها محاولته هذه. يتوجب علينا إذن أن "نقرأ" النصَّ واللغة التي يتحدث بها العمل "حتى تمكّن لمعنى ما يُقال أن ينبثق"، كما يؤكد غادامير، [1] وأن تنكشف مضمرات الخطاب التي لا يمكن للتفسير أن يبلغها، فالتفسير ينتبه للظاهر، بينما ينحو التأويل نحو استكناه الباطن، فمشروعيَّة الممارسات الدنيويَّة التي تنطلق من تأويل ما للنص تؤكّد وجوديتها جنباً إلى جنب مع انفتاح النص على فضاءات ثريَّة من الإمكانات الدلاليَّة التي لا يمكن إلا للخاصَّة أن يقبضوا عليها.

ولا شكَّ أنَّ ثنائيَّة الظاهر والباطن، على إطلاقيتها، تضع اللفظتين في علاقة مقارنة بداية، وعلاقة مواجهة ثانياً، وهذا الأخطر/الأهم، «يلزم منها ضرورة خضوع أحدهما للآخر واستسلامه له ودخوله طائعاً منطقة نفوذه»،[2] وكثيراً ما يرى من يضع نفسه ضمن أهل الباطن في خصومه جموحاً نحو التسطيح والابتذال، كما يُنظر للمؤوّلة في أكثر الأحيان أنَّهم يحرفون النص عن دلالته، خاصة مع الاستناد إلى بعض ما ورد عن بعض الصحابة، مثل قول أبي بكر الصديق: «أيّ أرض تقلّني وأيّ سماء تظلّني إذا قلتُ في القرآن برأيي»، وهي أقوال تمَّ للأسف تحريف دلالتها كذلك في سياق الطعن في التأويل ومهاجمته»[3] وبينما نُظر إلى «التأويل» لصيقاً بالتحريف، فإنَّ هذا «جعل مصطلح «التفسير» يتقدَّم تدريجياً ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعيَّة».[4]

---

1 ـ غادامير، تجلي الجميل، يُنظر: إبراهيم أحمد وآخرون، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربيَّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت -الجزائر، ط1، 2009، ص 152.

2 ـ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004، ص 29.

3 ـ نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص 139.

4 ـ المرجع نفسه، ص 136.



ولعلَّ «محمد شحرور»[5] في منجزه الفكري القارئ للنص الديني، انطلاقاً من تأويل خاص، قد اتهم بهذا التحريف، و»القول على الله بغير علم»، وهو ما تهتمُّ بكشفه هذه الدراسة من خلال تفكيك الممارسة التأويليَّة عند الرجل، بل ومحاولة «فضح البطانة الإيديولوجيَّة»[6] التي يتأسَّس عليها خطابه المعرفي، على الرغم من أنَّه لا قراءة إلا انطلاقاً من منظومة فكريَّة وثقافيَّة يخضع لها فكر الرجل، ولا منظومة فكريَّة أو ثقافيَّة إلا وتشتبك بالإيديولوجي مفضوحاً أو مسكوتاً عنه. بحيث يتحوَّل ادعاء الموضوعيَّة والنزوع نحو الحق المجرَّد من نوازع الذات وتوجهاتها ضرباً من الخيال الذي لا يتحقق.

ويُظهر المنجز الفكري الذي قدَّمه شحرور اهتماماً واضحاً بالسرديات الكبرى، نعني بها بوضوح: القصص القرآني. ابتداء من أوَّل كتبه «الكتاب والقرآن» بتخصيص باب من أبواب مؤلَّفه للبحث فيها، ثمَّ توسيع مجال المدارسة ليكون كتاباً ذا جزأين: «القصص القرآني: مدخل إلى القصص وقصة آدم»، ثمَّ «القصص القرآني: من نوح إلى يوسف».

هذا ما يؤكّد الحاجة إلى التساؤل: كيف تعامل شحرور مع هذه السرديات تحليلاً وفهماً وتأويلاً؟ وكيف تمَّت أدلجة القراءة وتحوير مقولاتها بتأويل مدلولاتها بدلالات جديدة غير مسبوقة؟ وهل تمثّل الأدلجة خطورة على مصداقيَّة الدرس المعرفي والنتائج المرجوَّة؟ أم أنَّ الاعتراف بالأدلجة يظهر أصالة المفكّر وبصمة واضحة بانتباهه إلى مناطق خصبة غير مفكَّر فيها؟ بمنطوق آخر: أيّ تلاقح يمكن استلاله من الخطاب الشحروري بين الأدلوجة والسرد؟ وهل يمكن لهذه السرديات أن تتحمَّل حمولة إيديولوجيَّة تمَّت تبيئتها ضمن منظومة الأفكار في الساحة العربيَّة؟

1ـ التأسيس النَّظري لرؤية شحرور للسرديَّات الكبرى:

تتأسَّس رؤية شحرور على تأكيد «إطلاقيَّة» النص الديني[7] في ذاته، بحيث اصطنع وجوديته الثابتة التي لا تتبدَّل مقابل نسبيته للقارئ. وهي النسبيَّة التي تتبع نُظم المعرفة وأدواتها، حيث يجملها بـ: «ثبات النص في ذاته وحركة المحتوى لقارئه»،[8] ويؤكده امتناع النبي عن شرحه إلا في الشعائر فقط. إذ لو كانت القراءة مطلقة لشرح النبي كامل الآيات، وهو ما لم يحدث معه[9]. ويندرج تحت هذا المعطى عدة «فواعل» لا يُنتبه إليها؛ من أولها أنَّ إطلاقية النص أو ثباته، يجعل من التحليل والتحريم، من حق الله وحده. وتكون المحرمَّات بذلك قد أغلقت يوم أن كمُل نزول النص وتمَّ، وتصبح كلُّ إفتاءات التحريم لا قيمة لها، أمَّا ما سوى الله ابتداء من الرسل وانتهاء بالهيئات التشريعيَّة فهي تأمر وتنهى

5ـ محمد شحرور: مفكر سوري معاصر، ولد بدمشق عام 1938، درس الهندسة المدنيَّة بموسكو، ثم الماجستير والدكتوراه بدبلن-إيرلندا، حيث حاز عليها عام 1972، وبعد عودته إلى بلاده عمل أستاذاً في جامعة دمشق في كليَّة الهندسة المدنيَّة. أصدر مجموعة كتب ضمن سلسلة «دراسات إسلاميَّة معاصرة» وهي: الكتاب والقرآن/ دراسة معاصرة-1990، الدولة والمجتمع 1994، الإسلام والإيمان -منظومة القيم-1996، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي-2000، تجفيف منابع الإرهاب -2008، القصص القرآني (جزآن(2010، السنَّة الرسوليَّة والسنَّة النبويَّة-2012، الدين والسلطة 2014.

6ـ أحمد دلباني، مأزق التنوير، دار آفاق كوم، الجزائر، ط1، 2013، ص 48.

7ـ يقصد بالنصّ الديني هنا «القرآن» وحده.

8ـ الموقع الرسمي لمحمد شحرور.

9ـ المصدر نفسه.

فقط تماشياً مع ما جاء في النص: «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»،[10] وتبعاً لذلك فإنَّ النبي لا يحلّل ولا يحرّم، ولكنَّه يأمر وينهى، وتكون أوامره ونواهيه كلها ظرفيَّة تبعاً للزمان والمكان الذي استدعى أحدهما. وتظهر كلمة «قلْ» الموجَّهة من الله إلى رسوله تتكرَّر في النص 311 مرَّة، وفي إحدى عشرة آيَة يؤكد القائل ويعيد التوكيد بأنَّه ما على المأمور بالقول إلا البلاغ المبين، بل إنَّ صيغة «ما على الرسول إلَّا البلاغ المبين تتكرَّر حرفياً في ثلاث آيات»،[11] كما أنَّ عبارة «رسول الله» تتردَّد بينما لا نجد «نبي الله»، «وهو تمييز له دلالته الواضحة الحاسمة في تحديد العلاقة التشريعيَّة بين الله ورسوله، فالله هو المشرِع والرسول هو المشرَّع له»[12]

تأسيساً على عزل «الحديث» عن التشريع، والاكتفاء بالنص الديني الأساس «آيات المصحف» الذي يؤكد تمامه وكماله، وارتفاعه عن النقص فإنَّ التعامل مع هذا النص يستوجب ترسانة مفاهيميَّة ينطلق منها فهم النص. مع التأكيد على أنَّ الأحكام الواردة في النص تحمل مرونة التطابق مع المتغيرات الزمكانيَّة تاركة للمجتمع وللأرضيَّة المعرفيَّة فهمهم وصنعهم للمعاني.

أيّ تشريع في السرديات الكبرى؟ في النص عدد من السرود التي تخصُّ آدم إلى النبي محمد مروراً بعدد من الأنبياء والرسل. يتمُّ في المجمل النظر إلى هذه السرود «كانعكاس الحق والباطل وانتصار الحق من خلال المعجز أو غير المعجز لا تقدّم زيادة على العبرة بين قصة وأخرى»[13] غير أنَّ النظرة التجديديَّة في هذه القراءة التي يدعو إليها شحرور تحاول اكتشاف قضيَّة التراكم المعرفي والقيمي وفهم تطور الضمير الإنساني ومتطلباته التشريعيَّة.[14]

يتمُّ التنبيه في المشروع الشحروري إلى قاعدة ذات أهميَّة يُسمّيها «الترتيل»، وهي كما يعرّفها الرجل «أخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض. والرتلُ في اللسان العربي هو الصف على نسق معيَّن. ولا يقصد بالترتيل التلاوة ولا التنغيم».[15] فإذا كان السرد الخاص بآدم متفرقاً والمتعلق بنوح وموسى وغيرهم في العديد من السور فلا يمكن فهمه إلا بالترتيل؛ بمعنى الترتيب الذي يستوعبه الفهمُ وتجوز من خلاله القراءة الواعية التي يمكن من خلالها الاستنباط والاستنتاج. وإذا كانت هذه الآليَّة قديمة في تفسير القرآن، وتأويله، فإنَّ شحرور يدعو إلى اعتمادها في ترتيب الآيات لا في الدراسة وحسب ولكن في إعادة مراجعة تراتبيَّة المصحف في ذاته، خاصَّة عند ترجمته إلى اللغات الأخرى[16] واعتماداً على هذه القاعدة يمكن فهم جدل الإنسان والكون. فالخطوة الأولى في إطار فهم الإنسان وعلاقته بالآخرين ومن ثمَّ تصحيح الوعي الجمعي الإنساني من خلال مراجعة نقديَّة للتاريخ الإنساني هي اكتشاف البنيات الرئيسة لتشكُّل

---

10 - سورة الحشر، الآية 7.

11 - جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1- 2010، ص 09.

12 - المرجع نفسه، ص 10.

13 محمد شحرور، القصص القرآني، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ج1، ص 183.

14 - محمد شحرور، المصدر السابق، ص 183.

15 - المصدر نفسه، ص 197.

16 - المصدر السابق، ص 198.



الوعي الإنساني عبر التاريخ، ثمَّ الربط بين وعي الإنسان بذاته وبالآخر والمقدَّس وبين نضج كينونته القادرة على توليد تشريعاته من خلال هذا الوعي الذاتي، مع معرفة ما كان للوحي من دور في تصحيح انحرافات هذا الوعي.[17]

2ـ الوظيفة السرديَّة: من الأخلاقي إلى تطوُّر الوعي بالتاريخ:

استند النصُّ الديني في جزء كبير منه يزيد عن الربع على إيراد مجموعة من الأحداث التاريخيَّة التي سُمّيت بـ"القَصص"، ولعلَّ الظاهر أنَّه "حين يعرض قصة ما نراه يأخذ مواد القصص من أحداث التاريخ ووقائعه، ولكنَّه يعرضها عرضاً أدبياً ويسوقها سوقاً عاطفياً يبيّن المعاني ويؤيّد الأغراض ويؤثّر بها التأثير الذي يجعل وقعها على الأنفس وقعاً استهوائياً يستثير منها العاطفة والوجدان"[18] غير أنَّ شحرور يتجاوز هذا الهدف العاطفي ويذهب إلى أنَّ «القصص يعطينا خطَّ تطوُّر التاريخ الإنساني بالمعرفة والتشريع، أي التفاعل الإنساني مع الوجود الإلهي والكوني بالعقيدة والتفاعل الإنساني مع التشريع بالسلوك».[19]

وهذا جوهر الرؤية الفكريَّة لشحرور ضمن كافة مشروعه المُسمَّى «القراءة الجديدة». وهو توجُّه مادي يرى في قصة «نوح» حلقة في سلسلة النهضة الماديَّة التي عاشها الإنسان من بداية وجوده على الأرض، انطلاقاً من رؤية تجعل من التاريخ منقسماً إلى قسمين: التاريخ القديم، والتاريخ الحديث. ينطلق الأَّول من بداية الأنسنة إلى تشكُّل لغة مجرَّدة في أبسط صورها، أي تشكُّل مجتمعٍ إنسانيٍّ أصبحت معه القدرة متوفرةً لاستقبال الوحي، وهنا نجد أنَّ النص تحدَّث عن المراحل الأساسيَّة في فترة الإنسان القديم وحسب، «مثل إيقاد النار وسكن الكهوف ودفن الموتى».[20] أمَّا التاريخ الحديث فقد بدأ، حسب رأيه، من تشكّل اللغة المجرَّدة -أي بانتهاء المرحلة الأولى مباشرة- وامتدّ إلى يومنا هذا، وقد تمَّ ذكره في النص دون أن يعطي «التفاصيل الجزئيَّة بكل دقائقها، وإنَّما أعطى مؤشرات مهمَّة لاستنباط خط تطوُّر التاريخ»[21] لذلك قال: «تلك القرى نقصُّ عليك من أنبائها»[22] فقد «ذكر المعلومات الواردة في القصص للتبعيض في قوله «من أنباء».[23]

يتأتى السرد في نموذج «نوح» لإظهار الخط الزمني للتطوُّر التاريخي، فبداية من تاريخ هذه الأحداث المسرودة تمَّ تعليم البشريَّة ركوب الماء أو اجتياز العوائق المائيَّة، عن طريق صناعة السفن، والتدليل على أنَّ الإنسان لم يتعلم السباحة وقتها بعد. وهكذا فإنَّه يتحوَّل إلى تأريخ فج يستنبط النزوع المادي من النزوع الأخلاقي الذي يفيد التربية والتهذيب، كما تنطق بذلك كلُّ الأديان والفلسفات الأخلاقيَّة. إذ أنَّ القول بعدم تعلم الإنسان السباحة سبب للغرق لا يمكن القبول به،

17 ـ المصدر نفسه، ص ص 184-183.

18 ـ محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلومصريَّة، القاهرة، مصر، دت، ط3، ص 122.

19 ـ محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، دار الأهالي، دمشق، سورية، ط1، 1990، ص 675.

20 ـ محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص675.

21 ـ المصدر نفسه، ص ص 676-675.

22 ـ المصدر نفسه، ص 676.

23 ـ سورة الأعراف، الآية 101.



بدليل النقل ذاته الذي اعتمده شحرور «ثمّ أغرقنا»، فقد جاءت إرادة عليا خارجة عن الإنسان، أنهت علاقته بالحياة في تلك اللحظة الزمكانيَّة، تتساوى عندها معرفة آليات التعامل مع الماء أو عدمها. وهذا شقّ غير مادي لم ينحز إليه شحرور أمام التملق لآيديولوجيا المادة أو «التشيئة».

ويمكن إظهار هذا في فهمه للفظة النار التي وردت في الآية القائلة: «ممَّا خطيئاتهم أُغرقوا فأُدخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً»،[24] فهو يتوجَّه بها غير التوجه الذي رأى به من قبلُه، إذ يذهب شحرور أنَّ السيل ـ الذي يُعبَّر عنه بالطوفان - قد جرف جثث قوم نوح ورماها في فوهة البركان، «حيث يتبيَّن من الآية أنَّ فوهة البركان كانت منخفضة وعلاها الماء ودخلت الجثث في البركان».[25] ويعضد هذه الفكرة حسبه أنَّ النص «استعمل فاء السببية والتعقيب بين الغرق وإدخال النار (أُغرقوا فأُدخلوا) واستعمل النار نكرة وهنا لا يقصد فيها نار جهنم»،[26] وبالتالي يظهر انحياز شحرور ضدَّ التثبت إلى ما بنيت عليه اللغة وسارت عليه من سَنن، ولم ينتبه إلى أنَّ «الانحراف بالكلمة عن موضعها تشويه لمعناها، وأنَّ الميل عن قاعدة نظمها من التركيب هدمٌ لمعنى العبارة».[27]

تظهر سقطة شحرور المعرفيَّة عند التأكيد على خطأ التفسير الشائع للفظة النار في هذا السياق، واستبدالها بنار ماديَّة في لحظة زمكانيَّة معينة، على الرغم من عدم توفر القرائن الكافية التي تؤيّد هذا التأكيد. وهذه رؤية ماديَّة للإنسان والأحداث «تقوم بتفكيك هذا الكائن العظيم المحفوف بالأسرار، المتجاوز لقوانين الطبيعة والمادة من خلال ردّه إلى عنصر مادي واحد أو أكثر».[28] يتغلّب الإيديولوجي في محاولته تأكيد الجدارة التأويليَّة للمنحى المادي الذي يحاول أن يتقوَّله على معنى النص بينما يتدحرج المعرفيُّ وراء الظهر.

إنَّها محاولة من شحرور للتأكيد على مقدرة السرد، كما توضَّح في النموذج على إعادة تشكيل الفهم الإسلامي التقليدي الأكثر يمينية وإدراجه ضمن نسق معرفي يروم التجديد و«الكشف عن البنية التفسيريَّة للتاريخ التي تعامل في إطارها العقل العربي مع التنزيل وفسَّره وفقاً لمنهجيته وبنيته المعرفيتين»،[29] وهي بِنيات يرى أنَّها ابتعدت عن العلميَّة، حيث مارست فعاليتها «تحت تأثير زحمة المرويات والحكايات المقحمة من خارج النص القرآني على قراءة القَصص»،[30] بينما انخرط هو في الحرج نفسه الذي ينتقد هؤلاء فيه.

إنَّ القول الذي يبدو وجيهاً من خلال التأكيد على أنَّ النص يمثّل «علامة كليَّة يتكوَّن من سلسلة العلامات التي تشير في مجملها إلى مدلولات زمكانيَّة تقع خارج النص، ولكنَّ بعض تلك العلامات قادر على النفاذ من هذا الأفق المحدود

---

24 - سورة نوح، الآية 25.

25 - محمد شحرور، المصدر السابق، ص 685.

26 - المصدر نفسه، ص 685.

27 - يوسف الصيداوي، بيضة الديك: نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن، المطبعة التعاونية، دمشق، سورية، دط، دت، ص 05.

28 - عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2009، ص 92.

29 - محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، ص 19.

30 - المصدر نفسه، ص 19.



إلى آفاق مستقبليَّة قادرة على مخاطبة العصور التالية».[31] هذا القول بذاته، على الرغم من وجاهته، إلا أنَّ حصر الأفق التأويلي فيه إلى النزوع المادي يضيّق واسعاً، وينحرف به من نص كبير، حمَّال للمعاني، منفتح على آفاق الرؤى والمفاهيم، إلى نص محدود ذي بعد واحد غير قابل للاستثمار المفاهيمي ولا إنتاج القيمة. إذ أنَّ النص المتميّز «تتخذ فيه العلامة قدرة على تجديد دلالتها مع كلّ قراءة جديدة»،[32] لكن بشرط أن تحفظ للقراءة الأولى التي تواتر عليها الفهم الإنساني -على الرغم ممَّا في هذا الكلام من محاذير- قيمتها بل وسلطتها.

وهذا النزوع المادي يستمرُّ التأكيد عليه من قبل شحرور مع السرد المتضمن أحداث زمن «هود» بعد أن أكّد أنَّ النص بيَّن التطور التاريخي للعقل الإنساني على الرغم من عدم إدراك قوانين الجدل والتطور بتضميناتها ونتائجها، فالنص حسبه يؤكد تعلم البشريَّة لاجتياز العوائق المائيَّة قبل تذليل الأنعام «وجعل لكم من الفُلك والأنعام ما تركبون».[33] كما ظهر «مبدأ الأجر والاستخدام وبداية ظهور الملكيَّة والطبقات وبالتالي وجود التمايز الاقتصادي والاجتماعي»،[34] ثمّ ظهر مع «هود» بداية التشييد والبناء، اللذين لم يذكرا مع «نوح»، وظهر ما يسمّيه شحرور بالانتشار الواعي في الأرض أو «الهجرة» تأكيداً على أنَّ هذه القراءة التي يسميها معاصرة للسرد تهدف إلى أن «نكتشف من خلالها قضية التراكم المعرفي والقيمي».[35]

يبدو التأويل المادي لمثل هذه النصوص محتكماً إلى مشروعيَّة تظهر من الاستيعاب الوافر للنصوص نفسها لمقولات الجدليَّة التاريخيَّة. وهذا ما يؤكّد قبولها عند من يشايعها. لذلك يأتي استمرار هذه النصوص على إمداد قارئها بإشارات هذا المعنى قابلاً للتأكيد على فضائها المفهومي.

يتلاقح المعطى الغيبي المُسمَّى «الوحي» بوصفه ظاهرة مفارقة مع المعطى المادي ويسنده ويؤيّد وجوده من خلال اكتمال دوره الذي لا يشير إلى اكتمال مرحلة الرشد البشري وإنَّما إلى تغيير العلاقة بين الإنسان والوجود المبنية على صيرورة تطوُّر الوجود المادي وصيرورة تطوُّر الوعي الإنساني[36]. يمارس الوحي هنا بحسب شحرور إمكانياته القاهرة في ترشيد الحركيَّة التاريخيَّة وتسييرها ضمن المنطق الكوني المحدد لتراتبيَّة ماديَّة ترتقي من البدائيَّة إلى التطور. يمثل الوحي هنا دور المصحّح لانحرافات الوعي خلال مرحلة النضج الكينونة الإنسانيَّة القادرة على توليد التشريعات المختلفة.

---

31 - نصر حامد أبو زيد، نقد النص الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994، ص 145.

32 - المرجع نفسه، ، ص 145.

33 - سورة الزخرف، الآية 12.

34 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 688.

35 - محمد شحرور، القصص القرآني، ج1، ص 183.

36 - المصدر السابق، ص 184.

3- النزوع المادي مقابل الروحي: السرد المقدَّس يتمثّل الواقع ولا يتجاوزه:

حققت الإنسانيَّة انطلاقاً من رؤية شحرور الماديَّة قفزة نوعيَّة مع نبوَّة نوح بركوب الماء وبعد هلاك قومه ونجاته في السفينة. ثمَّ تحققت قفزة نوعيَّة كبرى، وهي «تذليل الأنعام» التي حصلت في الفترة الواقعة بين نوح وهود. ونتج عن هذه الأخيرة أمران هامان:

أ. الاستقرار: إذ بدأ الإنسان باستغلال الأنعام واستعمالها للزراعة والطعام والركوب؛ ممَّا هيَّأ له الاستقرار، وبالتالي البناء بأبسط صورة، ووفّرت له من جلودها وأوبارها مادة أوليَّة للباس.[37]

ب. الانتشار الواعي في الأرض (الهجرة)، فالأنعام كانت وسيلة النقل البريَّة إضافة إلى السفينة، وذلك في قوله: «وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشقّ الأنفس»[38] ويتبيَّن هذا أيضاً في قوله: «أتبنون بكل ريع آية تعبثون، وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون»،[39] فالريع هو المكان المرتفع حيث عرف قوم هود طوفانَ نوح فاتخذوا ـ حسب شحرور - الاحتياطات ضدَّ الطوفان وبنوا في الأماكن المرتفعة، لذلك تمَّ ذكر البناء صراحة بقوله «أتبنون» وبما أنَّ الأماكن المرتفعة تحتاج إلى مصادر المياه فقد حفروا حفراً لتجميع المياه في هذه الأماكن والتي أطلق عليها القرآن مصطلح «مصنع»، ثم قصد بـ»لعلكم تخلدون» الراحة من نقل المياه إلى هذه الأماكن.[40]

والدليل على أنَّ الأنعام والأبنية حصلت معاً قوله: «واتقوا الذي أمدَّكم بما تعلمون، أمدَّكم بأنعام وبنين»، ولكي يبيّن أنَّ هذا الاستقرار ووجود نوع من البناء والأنعام المذلّلة أدَّت إلى ظهور الزراعة أتبعَ الآية الأخيرة بقوله: «وجنَّات وعيون».[41]

تبعاً لهذا تمثّل السرد المخصَّص لـ «هود» في تطوُّر مادي واضح ممَّا سيق من قبل، بينما تمثّلت رسالة هود في التوحيد، مع حصول تطور بمظاهر الشرك عند قومه خلافاً لما كان عند نوح. وهذا الاختلاف هو تعدُّد الآلهة مع الاختصاصات بينها. في قوله: «وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، إن أنتم إلا مفترون»،[42] فذكر دعوة التوحيد مع الافتراء، وافتراؤهم هو توزيع الاختصاص على الآلهة. مثل إله المطر، إله الحب، إله الحرب...إلخ، دليل ذلك قوله: «أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزَّل الله بها من سلطان».[43]

37ـ محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 699.

38ـ سورة النحل، الآية 7.

39ـ سورة الشعراء، الآيتان: 129، 128.

40ـ محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 699.

41ـ سورة الشعراء، الآية 129.

42ـ سورة هود، الآية 50.

43ـ سورة الأعراف، الآية 71.



إضافة إلى التوحيد فقد اشتملت رسالته على الاستغفار والتوبة، «ويا قوم استغفروا الله ثم توبوا إليه».[44] فرسالته هي التوحيد والاستغفار والتوبة، ولا أكثر من ذلك.[45]

أمَّا نُبوَّة هود فهي التأكيد على نُبوَّة نوح التي بشَّر بها قومه وتحقَّقت على سلم التطوُّر، وهي الاستقرار والبناء وتذليل الأنعام، وما يلاحظ في نُبوَّة هود أنَّه لم يذكر اليوم الآخر بتاتاً، ولم يذكر الساعة أو البعث أو الجنَّة أو النار. ولكن لمَّح إلى اليوم الآخر بشكل غير مباشر في قوله في الأعراف: «إنّي أخاف عليكم عذاب يوم عظيم»،[46] رغم أنَّ هذا اليوم العظيم ليس بالتأكيد اليوم الآخر، لأنَّه قال: «فأخذهم عذاب يوم الظلة إنَّه كان عذاب يوم عظيم»،[47] حيث ذكر اليوم الآخر صراحة ولمرَّة واحدة في نُبوَّة شعيب في قوله: «وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله وارجوا اليوم الآخر».[48]

إذا كان شحرور قد خصَّ السرد المشتمل على نوح ثم هود بتحليل مطوَّل، فإنَه يشمل مجموعة الأنبياء والرسل البقية في جزء تابع، يؤكد في مستهله انطلاقاً من النص القرآني حصراً أنَّ آدم ليس هو الإنسان الأوَّل في الوجود فقد جاء قوله: «إنَّ الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين»،[49] فالاصطفاء أي الاختيار لا يكون إلَّا من مجموعة، فإذا قال إنَّه اختار آدم فهذا يعني أنَّه كان معه بشر آخرون[50] وآدم المصطفى ليس نبياً ولا رسولاً، حيث إنَّ النبوَّة والرسالة بدأتا مع نوح، لقوله: «إنَّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده».[51]

وبذلك يكون عدد الأنبياء الذين أورد الله أسماءهم أربعة وعشرين،[52] وعندما ذكر في سورة مريم أسماء بعض الأنبياء قال عنهم: «أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذريَّة آدم وممَّن حملنا مع نوح ومن ذريَّة إبراهيم وإسرائيل...».[53] ومن هنا يستنتج شحرور أنَّ آل إبراهيم وآل عمران هم من ذريَّة آدم وليسوا من ذريَّة نوح بل من ذريَّة «من حملنا مع نوح»، وبما أنَّ يعقوب منهم، وهو الملقب بـ«إسرائيل» فإنَّ بني إسرائيل ليسوا من ذريَّة نوح ولا سام بن نوح، ومنه فإنَّ «النظريَّة الساميَّة» ليست أكثر من وهم.[54]

44 - سورة هود، الآية 52.

45 - محمد شحرور، المصدر السابق، ص 701.

46 - سورة الأعراف، الآية 59.

47 - سورة الشعراء، الآية 189.

48 - سورة العنكبوت، الآية 36.

49 - سورة آل عمران، الآية 33.

50 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 703.

51 - سورة النساء، الآية 163.

52 - محمد شحرور، المصدر السابق، ص 706

53 - سورة مريم، الآية 58.

54 - محمد شحرور، المصدر السابق، 704.

والنبي، حسب شحرور، هو صاحب المعلومات أو القوانين الموضوعيَّة، أمَّا الرسول فهو صاحب الأفكار الذاتيَّة (توحيد، صلاة، ...) والأنبياء الأربعة والعشرون جاؤوا لإعطاء الناس معلومات حول الوجود.[55]

4- الإيديولوجي متعسّفاً:

على الرغم من سطوة النموذج المادي في قدرته على تأويل مناطق هامَّة من جسد السرد المقدَّس، وانفتاحه على مقولات الجدل التاريخي، غير أنَّ تعسُّفاً يظهر بين جنبات هذا النموذج يتراجع به من القول المعرفي إلى القول الإيديولوجي الذي يراد له التأكيد والتواجد قفزاً على محددات معرفيَّة من قبل اللغة والثقافة والتاريخ الذي تأسَّس ضمنه هذا السرد.

إنَّ التركيز على فعاليَّة «الإنتاج» بحيث تبدو الغاية الأساس من حضور السرد بينما يتمُّ تحييد النظر المعرفي عن وجود وصايا أخلاقيَّة أو شعائر تعبديَّة بدعوى عدم ذكرها الحرفي في النص، على الرغم من اعتراف شحرور بأنَّ النص نفسه لا يحفل بذكر التفاصيل الجزئيَّة. وهذا انحراف لا يمكن أن تتأتى معه المعرفة التي تحوز على الثقة. وقد يتَّسع مفهوم هذا الانحراف ليشمل الخيبة في اللغة ومجالاتها التداولية. فقول شحرور إنَّ السرد مع نوح ذكر الاستغفار ولم يذكر الصلاة، يجانبه ما جاء في النص: «وصلِّ عليهم إنَّ صلاتك سكن لهم».[56] كما أنَّ الوصايا الأخلاقيَّة تتأتَّى من باب تحصيل الحاصل بعد التوحيد، إذ أنَّهما يرتبطان عقلاً وواقعاً، وتوحيد الإله يتطلب الانتهاء عمَّا يُذمُّ من أفعال.

يعاني خطاب شحرور من نزعة وثوقيَّة لا يدعمها التبرير الكافي، ويظهر هذا في القول إنَّ السرد الموضّح لأحداث نوح مع قومه مع نهايته المتمثلة في الإغراق سببه «عدم تعلّم السباحة»، وهو في أغلب الظن سوء تأويل وتبسيط، إذ لم يُعرف إلى زمننا هذا أنَّ من يجيد السباحة قد ينجو من الفيضانات والطوفان كما يحصل في بعض جهات العالم رغم كلّ التطوُّر الحادث، فكيف الحال مع طوفان تعوَّدت السرود على وصفه بالضخم الذي لم يمنع المعتصم بالجبل من أن ينجو منه.

قد تظهر هذه الوثوقيَّة في الخطاب الشحروري في تأويل «الزوجين الاثنين» اللذين طُلب من نوح أن يحملهما في السفينة. فإذا كان تواتر الرأي أنَّ الزوجين يعنيان الذكر والأنثى من كلّ الكائنات فإنَّ شحرور يذهب إلى أنَّهما «المؤمن والكافر»، وهذا ظاهر الجَور والانحراف عمَّا يمكن أن يُبرهن عنه بدليل نقلي أو عقلي. بل إنَّ العقل يرفضه صراحة. فإن كان الطوفان جاء عقاباً فإنَّ إركاب الكافر السفينةَ يهدم قيمة وجود هذه الوسيلة العقابيَّة. وهي محاولة بسيطة من شحرور في إثبات أنَّ السرد بشموليته جاء لتقرير المنزع المادي الذي يجعل من هذه الحادثة تقع حتى يتعلم الناس صناعة السفن وركوب الماء. وهو تأويل لا يرتقي للإحكام المطلوب الذي يمكّن من قَبوله.

---

55 - المصدر نفسه، ص 708.

56 - سورة التوبة، الآية 103.



هذا التأويل المادي يظهر قصوره في تأويل قوله: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا»[57] بأنَّ هذه النار التي أُدخل إليها قوم نوح بعد إغراقهم في الطوفان هي نار في فوهة البركان الذي كان يفور وقتها. إنَّه رأي واضح الحاجة إلى سند نصي يرتكز عليه أو دليل علمي موضوعي. وهذا غير متوفر. قد يجوز الاستناد هنا إلى ما قاله الزمخشري في الكشاف: «جعل دخولهم النار في الآخرة كأنَّه متعقّب لإغراقهم لاقترابه، ولأنَّه كائن لا محالة فكأنَّه قد كان)...(، وتنكير النار إمَّا لتعظيمها أو لأنَّ الله أعدَّ لهم حسب خطيئاتهم نوعاً من النار".[58] وإن كان شحرور يستنطق النص وحده متجنباً فهوم الأقدمين له فإنَّ إنتاجية النص لا تتأتى بمثل هذه الحال التي ذهب إليها. وتطويع السرد لهذا المنحى أو ذاك يستلزم روابط عقليَّة وضبطاً دلالياً يؤكد مشروعيَّة التوجُّه وقيمة وجوده، وهذا يغيب بوضوح عن تأويل الرجل.

في السرد المتعلق بـ«هود» يتراءى لنا رجل ـ وهو هود ـ يقف شاهداً على عصره في مجال البناء والاستقرار، تحتكم رسالته إلى كليَّات بسيطة هامشيَّة مثل التوحيد والاستغفار والتوبة. بما يمثّل السرد بأكمله أمثولة لعوامل تاريخيَّة في سيرورة زمكانيَّة لها موضعها في الوجود الإنساني على الأرض. يتغلب التاريخي هنا على الإيماني، والمادي على الغيبي بحيث يصبح السرد المقدَّس مقترباً من كتاب للتاريخ، مبتعداً ما يمكن أن يكون للهداية.

خاتمة:

لعلَّ محاولة مقاربة واحدة من القراءات الهامَّة للنَّص الديني متمثلة في مشروع محمد شحرور يمكن أن توصل إلى نتائج نلخصها فيما يلي:

حاولت القراءة أن تظهر الأساس المادي الذي جاء من أجله السرد المقدَّس باعتبار المادة لبّ التطور التاريخي وحركة التفاعل الإنساني مع الطبيعة والوجود. لذلك فإنَّ السرد المتضمن أجزاء من سير نوح وهود وغيرهما يختصر قيمة حضوره في الأدلة الماديَّة والتطوُّر الحاصل في السياق الزمكاني للإنسان من تجربة الجهل في التعامل مع العالم والأشياء إلى امتلاك المعرفة والقدرة على استخدام أساليبها لصالحه وتطوره.

زيادة على ذلك فإنَّ هذه القراءة جرَّبت زحزحة الدور الغيبي والروحي للسرد المقَّدس بوصفه ثانوياً يمارس تدخله المحدود ضمن الجدل المادي، بحيث يكون محركاً وفاعلاً متمِّماً لا جوهرياً.

وإذا كان الحال كذلك، فإنَّ غلبة الإيديولوجي الواضح الذي يرتفع إلى سطح الظاهرة المعرفيَّة بدل الانحياز للمفهوم المعرفي والأدلة المنتجة له يسقط هذه القراءة في فخ السجاليَّة الذي لا يمكنه حسم الانتصار لنفسه وتأسيس مشروعيَّة لوجوده، لذلك فإنَّ الهُوَّة تبقى كبيرة بين ما حاول شحرور التأسيس له من خلال هذه القراءة الموصوفة بالمعاصرة للنص

---

57 ـ سورة نوح، الآية 25.

58 ـ الزمخشري، الكشَّاف في حقائق التنزيل، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت، مج4، ص 165.



الديني وبين النتائج البسيطة التي تمكَّن بالفعل من أن يصل إليها، على الرغم من وجاهة بعض مفاصل هذه القراءة واستيعاب السرد المقدَّس لها.



ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش.
- محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، دار الأهالي، دمشق، سورية، ط1، 1990.
- محمد شحرور، القصص القرآني، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- إبراهيم أحمد وآخرون، التأويل والترجمة، مقاربات لآليَّات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت -الجزائر، ط1، 2009.
- أحمد دلباني، مأزق التنوير، دار آفاق كوم، الجزائر، ط1، 2013.
- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 2009.
- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، دت، ط3.
- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، المركز الثقافي العربي، بيروت -لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2004.
- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، ، بيروت -لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.
- نصر حامد أبو زيد، نقد النص الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1994.
- الزمخشري، الكشَّاف في حقائق التنزيل، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت.
- يوسف الصيداوي، بيضة الديك: نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن، المطبعة التعاونيَّة، دمشق، سورية، دط، دت.



فكرة الخلاص الديني وأبعادها الأنثروبولوجيَّة عند جوستافو جوتييريز

◆ حمدي الشريف

مقدمة

يُعَدُّ "جوستافو جوتييريز"[1] من أبرز وأهم لاهوتيي التحرير في أمريكا اللاتينيَّة، وأوَّل من طرح رؤية فكريَّة مُتَكَامِلَة الأبعاد حول هذا التيار اللاهوتي.

وإذا نظرنا إلى منهج «جوتييريز» اللاهوتي فسنجده ذا صبغة تاريخيَّة واضحة، حيث يركز على قراءة نصوص الكتاب المقدَّس في سياقها التاريخي والاجتماعي، وربطها بالخبرات التاريخيَّة والأوضاع السائدة في المجتمعات المُعَاصِرة. ويَذكر بعض الباحثين أنَّ منهجه في دراسة الكتاب المقدَّس قد نبع من ذلك الفهم التقليدي الذي اكْتَسَبَه في بادئ الأمر، عندما كان طالباً في اثنتين من الجامعات الكاثوليكيَّة الأكثر شهرة وتأثيراً في أوروبا: جامعة «لوفان» في بلجيكا (1951-1955)، والمعهد الكاثوليكي في «ليون» بفرنسا (1955-1959). وقد مرَّ هذا الفهم التقليدي بتحوُّل جذري، عندما جاء على عكس الخبرات التي عايشها عندما كان كاهناً في (ليما) على مدار عام 1960. ومنذ تلك اللحظة بدأ في إعادة قراءة كلّ ما تعلمه، بما في ذلك الكتاب المقدَّس نفسه، من منظور اجتماعي تقدُّمي[2].

وقد تركزت رؤيته حول التغيير على الربط بين العقيدة المسيحيَّة في الخلاص، والتحرير الإنساني الشامل.

أولاً: المُستَويات الثلاثة للتحرير

طبقاً لجوتييريز فإنَّ التحرير الإنساني لا يقتصر على التحرير المادي وحده؛ فذلك تحرير غير مكتمل، والتحرير الشامل ينبغي أن يتضمن ثلاثة مستويات أساسيَّة:

1 - هو القسُّ البيروفي «جوستافو جوتييريز»، لاهوتي وراهب دومينيكاني من بيرو. ولد في (ليما)، عاصمة جمهورية (بيرو)، في الثامن من يونيو عام 1928. ومن أهمّ أعماله: «لاهوت التحرير: التاريخ والسياسة والخلاص» عام 1971، الذي يُعَدُّ دستوراً للحركات الثوريَّة والتحرريَّة في العالم الثالث بصفة عامة، وأمريكا اللاتينيَّة بصفة خاصة.

2 - Jeffrey S. Siker: Scripture and Ethics: Twentieth-Century Portraits, New York Oxford: Oxford Univ. Press, 1997, PP. 126-127.



1ـ التحرُّر الاجتماعي والسياسي: ويُعْنَى بتغيير المؤسسات الاجتماعيَّة القائمة، بما يتضمنه من تحرير الطبقات الفقيرة والمُهمَّشة، وإزالة العلل المباشرة للفقر والقمع، من أجل تأسيس مجتمع تتحقق فيه مصالح جميع الطبقات، ولا تحتكر فيه طبقة منافع اجتماعيَّة واقتصاديَّة وسياسيَّة على حساب الطبقات الأخرى.

2ـ التحرُّر الإنساني: ويُعْنَى بتحرير الأفراد من كلّ ما يعيق حركتهم وحريتهم في المجتمع، وذلك يتطلب ثورة ثقافيَّة تعزز حريتهم الذاتيَّة ومشاركتهم في الحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وتُنمِّي قدرتهم على تطوير أنفسهم بحريَّة وبكرامة.

3ـ التحرُّر الديني: ويُعنَى بالتحرُّر من الخطيئة؛ لأنَّها الأصل في حالة اللاعدالة القائمة. والخطيئة هنا لا تقتصر على الخطيئة الفرديَّة، وإنَّما تمتد لتشمل (الخطيئة الاجتماعيَّة) المتمثلة في الاستغلال، والظلم، والقهر، وبذلك يمكن أن نصل إلى مرحلة الأخوَّة الإنسانيَّة القائمة على الإيمان المشترك بين الجميع[3].

ويؤكد «جوتييريز» على التكامل بين المستويات الثلاثة في عمليَّة التحرير، دون الخلط بينها، كما يؤكد على عدم إمكانيَّة اختزال مستوى أو أكثر منها إلى غيره، وأنَّه لا أحد بمفرده يكفي لإحداث التحرير الحقيقي الشامل، بل هي تُشَكِّل عمليَّة مركَّبة، وليست مراحل مُتعاقِبة، أو مُتزامِنة[4]. ولعل «جوتييريز» مُتَأثِّر هنا بما ذهب إليه البابا «بولس السادس»، فقد ذهب إلى أنَّ (التحرير) لا ينبغي أن يقتصر على الأبعاد الاجتماعيَّة أو الاقتصاديَّة وحدها، وإنَّما ينبغي أن يتعداه إلى الجوانب الأخرى في حياة الأفراد والشعوب الإنسانيَّة.

ثانياً: تجديد عقيدة الخلاص في المسيحيَّة

تركزت رؤية «جوتييريز» بالنسبة إلى عقيدة الخلاص في المسيحيَّة حول الدعوة إلى تجديد فكرة الخلاص حتى تتفق مع المستويات الثلاثة السابقة للتحرير. ويُلاحِظ أنَّ أحد أوجه القصور الكبيرة التي تتخلل اللاهوت المسيحي، هو غياب التفكير العميق والواضح حول موضوع الخلاص[5]. لأنَّ عقيدة الخلاص قد اعتُبرت منذ عهد بعيد، وحتى الآن، خاصَّة بخلاص المؤمنين في الحياة الآخرة، ومنها تفرَّعت مسائل من قبيل: عدد الأشخاص الذين يتمُّ لهم الخلاص، وإمكانيَّة خلاصهم، والدور الذي تمارسه الكنيسة في هذه العمليَّة...إلخ[6].

---

3 - Gustavo Gutiérrez: A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation, tr. and ed.: CaridadInda and John Eagleson, 15th ed. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1988, PP. xxxviii, 16-24.

وحول هذه النقطة بالتفصيل، انظر:

(Rosemarie E. Gorman: “The Contributions of Gustavo Gutierrez and Juan Luis Segundo to a Theology of Social Sin”, Ph. D., The Catholic University of America, 1996).

4 - Gutiérrez: A Theology of Liberation x l.

5 - Ibid. P. 83.

6 - Ibid. P. 84.

ولكنَّ «جوتييريز» يرفض قَصْر عقيدة الخلاص على الخلاص الأخروي، أو على هذه المسائل المحدودة. ففي تصوره، أنَّ الخلاص - الذي هو في أساسه انخراط البشر وتكاملهم مع الله، ومع بعضهم بعضاً - عمل مشترك بين الله والإنسان، وهو يتعامل مع الواقع البشري، ويُشَكِّله، ويوجّهه، ويقوده إلى الكمال[7].

ولكي يُبرهن على صحَّة رأيه، يذهب إلى أنَّ عقيدة الخلاص تتضمن أبعاداً زمنية، وقد تمثلت في أربعة مسارات في التاريخ البشري:

1ـ خلق العالم كأوَّل أعمال الله الخلاصيَّة

يُعَدُّ خلق الكون - كما جاء في سفر التكوين - هو أوَّل عمل خلاصي قام به الله. فالله قد خلق العالم من العدم، أو فلنقل حرَّره، ونظم عالم الأشياء. ومع بداية خلق العالم بدأ التاريخ، وبدأ النضال الإنساني، وبدأت عمليَّة الخلاص التي قادها الإله يهوه. ولأنَّ الإنسانيَّة هي مِحْوَر الخلق، فإنَّها تشترك مع الله في توجيه مسيرة التاريخ[8].

2ـ خروج شعب إسرائيل من مصر كثاني أعمال الله الخلاصيَّة

يُعَدُّ حدث خروج شعب إسرائيل من مصر - كما يرويه سفر الخروج - ثاني عمل خلاصي قام به الإله يهوه، ذلك أنَّ الإعلان الإلهي للخروج كان يتعامل مع الظلم التاريخي الذي وقع على شعب إسرائيل. والخلاص هنا هو عمل سياسي قام به الإله يهوه لخلاص شعبه وتحريره من أرض الذل والعبوديَّة إلى أرض الحريَّة التي وعدهم بها[9].

وفي رأي «جوتييريز» أنَّ «خلق العالم»، و«التحرير من مصر» ليسا سوى عمل خلاصي واحد، والمصطلح الأصلي (للخلق) في سفر التكوين قد استُخدم مرَّة أخرى في سفر الخروج لكي يُشِير إلى إعادة خلق شعب إسرائيل، أي تحريرهم من الظلم والاستغلال والاستعباد. ومن ثَمَّ فإنَّ العمل التاريخي الذي قام به الإله نيابة عن الشعب يُعَدُّ عمل خلق، والله الذي حرَّر شعب إسرائيل هو نفسه خالق العالم. والفرق بين الاثنين يكمن فقط في أنَّ العمل الأوَّل هو عمل وجودي تمثل في إيجاد البشريَّة من العدم، أمَّا العمل الثاني فهو عمل سياسي تمثل في التحرُّر من البؤس والتعاسة والشقاء، أو هو - بعبارة أخرى - تحطيم للاَّنظام، والمتمثل في الظلم والاستغلال، وخلق نظام آخر جديد يقوم على العدل والحريَّة[10].

ومن هنا فإنَّ (الخلق)، كما جاء في سفر الخروج، هو واقع خلاصي- تاريخي زمني أسَّس لإيمان شعب إسرائيل، وهو أيضاً تحرير سياسي عبَّر الإله يهوه من خلاله عن محبته لشعبه[11]. ويضيف «جوتييريز» أنَّ العهد الذي قطعه الله مع شعب إسرائيل منحه التحرير الشامل، ذلك أنَّ العهد حدث تاريخي وقع في لحظة اضطراب للشعب اليهودي، وفي أجواء

7 - Ibid. P. 85.

8 - Ibid. P. 86-87.

9 - Ibid. P. 87.

10 - Ibid. P. 88.

11 - Ibid. P. 89.



تحريريَّة وحالة ثوريَّة كامنة كانت ما تزال مسيطرة. ولذلك فإنَّ (العهد) و(التحرير) وجهان مختلفان لعمليَّة واحدة، وهي عمليَّة الخلق. ومن هنا، كان الأفق الأخروي موجوداً في جوهر عمليَّة الخروج. وقد ذَكَّر الإله شعب إسرائيل عبر تاريخه بهذا العمل التحريري الذي يراعي تاريخه، وهو تاريخ إعادة الخلق[12].

كما يذهب «جوتييريز» إلى أنَّ العهد الذي قطعه الإله يهوه مع شعبه يقتضي التزامَيْن متبادَلَيْن: التزام الله تجاه الشعب اليهودي (التزام إلهي- إنساني)، والتزام الشعب اليهودي تجاه الله (التزام إنساني- إلهي). وإذا كانت محبَّة يهوه تجاه شعب إسرائيل قد تجسَّدت في تحريره من الاستغلال والعبوديَّة، فإنَّه في المقابل يطلب من الشعب أن يحمل الشهادة له في التاريخ، بمعنى إبراز الجهود البشريَّة للتحرُّر من هذا الظلم[13]. وإنَّ وظيفة الطقوس التي يؤديها اليهود ليست لتخفيف الغضب الإلهي فحسب، بل لشكر الله من أجل التحرير، ولرجاء الله على القيام بتدخلات جديدة في التاريخ[14].

ومن هنا، لا ينبغي النظر إلى الإله على أنَّه كشف عن ذاته في التاريخ فحسب، وإنَّما يجب النظر إليه نظرة شموليَّة، بمعنى أنَّه ليس إلهاً يحكم التاريخ فحسب، ولكنَّه يوجِّهه نحو تأسيس العدالة والحريَّة، فهو أكثر من مجرَّد إله يحمي، وإنَّما هو إله ينحاز إلى جانب الفقراء ويحرِّرهم من العبوديَّة والظلُّم. والتحرير الحقيقي هو معنى تدخُّلات يهوه في التاريخ[15].

ولعلَّ «جوتييريز» مُتَأثِّر في ذلك بما ذهب إليه القديس «أوغسطين»، و«بوسويه»، والفيلسوف الألماني «مارتن بوبر» Martin Buber (1878-1965) الذين أكدوا جميعاً على أنَّ الله هو بداية التاريخ ونهايته، والقوَّة التي تَدْفع حركة التاريخ، وأنَّ التاريخ هو خطة إلهيَّة رسمها الله وخطها بقدرته المطلقة[16]. كما يتفق «جوتييريز» مع «شُول»، الذي أكد على أنَّ أفضل السبل لتحقيق العدالة يتمُّ عن طريق فَهْم الطابع الثوري لعقيدة الخلاص التوراتيَّة، الذي يتمثل في العمل الخلاصي الديناميكي لله في التاريخ والمجتمع.

3ـ خلق «يسوع» المسيح كثالث أعمال الله الخلاصيَّة

يعتبر (الخلق الذاتي) ليسوع المسيح ثالث أعمال الله الخلاصيَّة، وأوَّل عمل خلاصي بشَّر به الإنجيل. ومِحْوَر الوضع الخلاصي هنا هو «يسوع» المسيح، حيث كشف الله عن ذاته من خلاله، وحوَّل الكون بفضل موته وقيامته، وجعله ممكناً كي يصل الشخص إلى الكمال الإنساني. وهذا الكمال لا يقتصر على جانب واحد فقط، بل يتعداه إلى كلّ جوانب الإنسانيَّة:

---

12 - Loc. Cit. See also: Atilio René Dupertuis: “Liberation theology’s Use of the Exodus as A Stereological Model”, Ph. D., Andrews Univ., 1982.

13 - جوستافو جوتييريز: قوة الفقراء في التاريخ (1979)، ترجمة دار روز اليوسف، القاهرة: دار روز اليوسف، 2006، ص 18.

14 - المصدر السابق، ص 22.

15 - المصدر السابق، ص 14.

16 - علي حسين قاسم: الله والإنسان في الفكر اليهودي المعاصر: دراسة في فلسفة الدين عند مارتن بوبر، القاهرة: المكتبة المصرية، 2004، ص ص 91-92.

الجسد والروح، الفرد والمجتمع، الإنسان والكون، الزمان والأبديَّة. وإنَّ المسيح الذي أخذ صورة الأب والإنسان قد جسَّد ذلك في جميع أبعاد الوجود الإنساني[17].

ومن هذا المُنْطَلَق فإنَّ خلق «يسوع» المسيح هو عمل من أعمال الخلاص الذي قام به الله؛ وذلك لتحرير البشريَّة من الذنوب والخطيئة بجميع أشكالها ومن كلّ تبعاتها. ومن ثَمَّ، فإنَّ (الخلق) و(الخلاص) يتضمنان هنا معنى كريستولوجياً واحداً في المقام الأوَّل: ففي المسيح «الْكُلُّ بِهِ وَلَهُ قَدْ خُلِقَ[18]»[19].

ومن ثَمَّ فإنَّ «يسوع» المسيح الذي تمثل في كلمة الله المعلنة هو المحرّر الأعظم. فمن خلاله تجسَّد الله، وأصبح إلهاً لكلّ الأمم، بعد أن كان إلهاً لليهود فقط، وأصبحت البشريَّة أبناءه. وفيه تتمُّ الخليقة الجديدة، ومن خلاله تتمُّ الدائرة الأساسيَّة لكلّ التأويلات: من البشر إلى الله، ومن الله إلى البشر؛ من التاريخ إلى الإيمان، ومن الإيمان إلى التاريخ؛ من محبَّة إخوتنا إلى محبَّة الآب، ومن محبة الآب إلى محبة إخوتنا؛ من عدالة البشر إلى قداسة الله، ومن قداسة الله إلى عدالة البشر؛ من الفقير إلى الله، ومن الله إلى الفقير[20].

4ـ الوَعْد بالخلاص في الآخرة بوصفه التحقق الكامل للتاريخ

يُعَدُّ الوعد بالخلاص في الآخرة ثاني عمل خلاصي رئيس بشَّر به الإنجيل. وما تاريخ البشريَّة في الحقيقة إلا تاريخ تحقيق الوعد الإلهي بالخلاص. وإنَّ الوعد بالخلاص في الآخرة، وتحقيق مملكة الله يتطلب منَّا جميعاً العمل على تقويض الظلم، وإعادة خلق الإنسان من جديد[21].

من هنا يتبيَّن لنا، كما يقول «جوتييريز»، خطأ من يختزل عقيدة الخلاص الدينيَّة في البُعد الديني وحده. ومن يفعل ذلك فإنَّما يغيب عنه شموليَّة هذه العقيدة. وهو ما يقوم به أولئك الذين يعتقدون أنَّ عمل المسيح يمسُّ النظام الاجتماعي الذي نعيش فيه بشكل عَرضي، ولا يتوغل في جذوره، وفي بنيته الأساسيَّة، ومن ثَمَّ يرفضون اعتبار الخلاص الذي جاء به المسيح تحريراً جذرياً من كلّ أشكال الظلم، والاستغلال، والاغتراب[22].

ولكنَّ السؤال الذي يَطْرَح نفسه هنا: ما علاقة عقيدة الخلاص، التي هي الموضوع الرئيس للأسرار المسيحيَّة، بعملية التحرير الإنساني في التاريخ؟ أو على نحو أكثر تحديداً: ما معنى النضال ضدَّ مجتمع غير عادل وخلق إنسانيَّة جديدة في ضوء البشارة الإنجيليَّة؟

---

17 - Gutiérrez: A Theology of Liberation, P. 85.

18 - [كولوسي 1: 16].

19 - Gutiérrez: A Theology of Liberation, P. 90.

20 - جوتييريز، مصدر سابق، ص ص 26- 27.

21 - Gutiérrez: A Theology of Liberation, PP. 91Ff.

22 - Ibid. P. 104.



لقد بحث «جوتييريز» عن الدلالات الاجتماعيَّة والسياسيَّة والإنسانيَّة لعقيدة الخلاص الدينيَّة. ومن خلال هذه المحاور الأساسيَّة الأربعة لعقيدة الخلاص، حاول أن يُعيد تفسير عقيدة الخلاص بشكل مختلف تماماً عمَّا هو سائد في اللاهوتيات المسيحيَّة التقليديَّة، وقد تركَّزت إعادة تفسيره لها بوصفها عمليَّة متكاملة للتحرير الإنساني. وهو يذهب إلى أنَّ (التحرير) هو مفهوم لاهوتي أصيل وليس فقط مفهوماً سياسيَّاً أو اقتصاديَّاً، وهو جُزء من عمليَّة الخلاص التي جاءت في الكتاب المقدَّس، وأنَّ أعمال الخلاص هي ذاتها أعمال تحرير، وأعمال التحرير هي أعمال خلاص. كما يذهب إلى أنَّ الخلاص الفردي يتضمن دلالات اجتماعيَّة وسياسيَّة عينيَّة في المجتمع، ذلك أنَّ الفرد لا يعيش منعزلاً، وإنَّما يعيش في مجتمع تاريخي عيني[23].

ويقتضي التحرير الشامل، الذي جاء به السيد المسيح إلى البشر أجمعين، تغيير الظروف الاجتماعيَّة والسياسيَّة التي يعيش فيها البشر تغييراً جذرياً. وتغيير هذه الظروف يتطلب المشاركة في عمليَّة تاريخيَّة للتحرير، ومن ثَمَّ، فإنَّ إزالة (الخطيئة الاجتماعيَّة) يقتضي تحرير سياسي واجتماعي جذري، وهذا التحرير الجذري هو الهِبة التي منحنا المسيح إيَّاها. فقد افتدانا بموته وقيامته من الخطيئة الفرديَّة والاجتماعيَّة ومن جميع عواقبها[24]. وهذا هو السبب في أنَّ أيَّة محاولة لبناء مجتمع إنساني عادل هي محاولة للتحرير والخلاص معاً، حيث تساعد على القضاء على الاغتراب الأساسي الكامن في الخطيئة الاجتماعيَّة[25]. ومن ثَمَّ، فإنَّ لاهوت التحرير يمكن اعتباره على أنَّه (لاهوت للخلاص Theology of Salvation) في واقع تاريخي واجتماعي وسياسي معين[26].

ومن هذا المُنْطَلَق، فإنَّ التحرير الشامل يتطلب ثورة لتقويض بنى الظلم والقمع والقهر، وفي ذلك يقول «جوتييريز»: «عندما نحاول أن نحقق ذلك، فلا بُدَّ من القطيعة الثوريَّة مع طريقة الحياة، والفكر، وكلُّ هذا يتطلب منا أن نتحول إلى عالم مختلف، وإلى فَهْم للإيمان بأسلوب جديد»[27].

ويتفق «بوف» مع «جوتييريز» في ربطه بين عقيدة الخلاص الدينيَّة والتحرير الإنساني الشامل، وفي تبريره للثورة كسبيل للتحرير، حيث يذهب «بوف» إلى أنَّ مملكة الله تتحقق عن طريق الثورة في فكرنا وفعلنا، وتتطلب التوبة. والتوبة تَعْنِي تحوُّل فكْر الشخص، ومواقفه لكي يتفقا مع فكْر الله وأفعاله في التاريخ، وذلك يتطلب ثورة باطنيَّة في المقام الأوَّل. وهذا ما بدأ به «يسوع» بشارته[28]. والتوبة لا تتألف من أعمال البر والتقوى، ولكنَّها تتألف في الأساس من وضع جديد للحضور أمام الله وفي ضوء البشارات التي أعلنها يسوع. كما يَذكر أنَّ التوبة تتضمن دائماً نضالاً من أجل الحريَّة والعدالة، بما يتضمنه هذا النضال من تَمَزُّق وتشتُّت، كما جاء على لسان السيد المسيح: «أَتَظُنُّونَ أَنِّي جِئْتُ لأُعْطِيَ سَلاَماً

23 - جوتييريز، مصدر سابق، ص 33.

24 - Gutiérrez: A Theology of Liberation, P. 103.

25 - Ibid. P. 104.

26 - Ibid. xxxix.

27 - جوتييريز، مصدر سابق، ص 30.

28 - وذلك حين قال: «تُوبُوا؛ لأنهُ قَدِ اقْتَرَبَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ». [متى 3: 2، 4: 17].

عَلَى الأَرْضِ؟ كَلاَّ، أَقُولُ لَكُمْ: بَلِ انْقِسَاماً. لأَنَّهُ يَكُونُ مِنَ الآنَ خَمْسَةٌ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ مُنْقَسِمِينَ: ثَلاَثَةٌ عَلَى اثْنَيْنِ وَاثْنَانِ عَلَى ثَلاَثَةٍ[29]»[30].

ولكن: هل يعني ذلك أنَّ «جوتييريز» يختزل الإنجيل في البُعد السياسي وحده؟

في الحقيقة إنَّ «جوتييريز» لم يرد عقيدة الخلاص إلى التحرير السياسي أو الاقتصادي وحده أو اختزلها فيه، كما ذهب بعض النقاد حين رأوا أنَّه ساوى ببساطة بين «الخلاص» و«التحرير»، وإنَّما فسَّر الخلاص في نهاية المطاف على أنه عملية إنسانيَّة نشارك بها أعمال الله في الخلق، كما نشارك بها بعضنا بعضاً في التاريخ الإنساني[31]. وبعبارة أخرى، إنَّه ينظر إلى عقيدة الخلاص، بوصفها «واقعة حدثت داخل التاريخ الإنساني» ”intrahistorical reality“، وبوصفها إحدى العمليات الأساسيَّة التي تُسهم في تحوُّل التاريخ، فتسيّره وتوجّهه إلى التحقق الكامل[32]. وقد أوضح «جوتييريز» نفسه في إجابته عن هذا السؤال قائلاً:

إنَّ هذا صحيح عند الذين يوظفون الإنجيل ويستغلونه لخدمة ذوي السلطة ومصالحهم، وهو صحيح أيضاً عند الذين يتمسَّكون حرفياً بالإنجيل، ويسجنونه لخدمة أفكار تُقوّي النظام الرأسمالي، أو تُبرِّر وضعاً اجتماعياً ظالماً، وهو صحيح كذلك عند الذين يريدون أن يبطلوا أثر التحرير الذي أتمَّه «يسوع» المسيح، فيُقصرونه على البُعد الديني وحده، من دون الانخراط في العالم الذي يعيش فيه البشر. ولكن هذا غير صحيح عند الذين ينطلقون من رسالة الإنجيل التحريريَّة، لكي يُندّدوا بالاستغلال الواقع في مجتمعات العالم الثالث، وعند الذين يتشبّهون بالمسيح الفقير، ويتضامنون مع المحرومين والمظلومين في العالم الثالث، وعند الذين يحاولون تحرير الإنجيل من هذا السجن بعد أن حرَّروا أنفسهم بالإنجيل، وعند المؤمنين الذين يوقنون بأنَّ خلاص المسيح جذري وشامل، لدرجة أنَّه لا شيء يخصُّ خلاص الإنسان يقع خارج نطاقه[33]. ويضيف «جوتييريز»:

إذا كانت قراءة الإنجيل انطلاقاً من التضامن مع الفقراء والمُهمَّشيّن تسمح لنا أن نستنكر استغلال ذوي السلطة للإنجيل، لكي يضعوه في خدمة مصالحهم، فإنَّ هذا الاستنكار لن يتَّم بطريقة كاملة، إذا لم نعِ أهميَّة النقد والإبداع لرسالة الإنجيل التحريريَّة. وهذه الرسالة لا ينبغي اختزالها لأيّ نظام اجتماعي مُعَيّن، مهما كان صحيحاً في هذه اللحظة. ذلك أنَّ كلام الرَّب يُسائل كلَّ التجارب التاريخيَّة الإنسانيَّة، ويضعها في الرؤية الأوسع للتحرير الجذري والشامل للمسيح[34].

---

29 - [لوقا 12: 52-51].

30 - Leonardo Boff: Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time (1971), tr., Patrick Hughes, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1980, P. 64.

31 - Joyce Murray: “Liberation for Communion in the Soteriology of Gustavo Gutiérrez”, Theological Studies, Vol. 59, (Mar. 1998), P. P. 52, 58.

32 - Victor Figueroa-Villarreal: “Gustavo Gutiérrez’s Understanding of the Kingdom of God in the Light of the Second Vatican Council”, Ph. D., Andrews University, 1999, P. 79.

33 - جوتييريز، مصدر سابق، ص 33.

34 - المصدر السابق، ص 34.



ومن هذا المُنْطَلَق، فإنَّ «جوتييريز» لا يفصل بين مملكة السماء ومملكة الأرض، ومن ثَمَّ لا يفصل بين الخلاص، كمفهوم ديني، والتحرير الاجتماعي والإنساني بالمعنى الواسع. ذلك أنَّ الخلاص من المنظور المسيحي، بوصفه تحرُّراً من الخطيئة، يتضمَّن أيضاً التحرُّر من الخطيئة الاجتماعيَّة، المتمثلة في الظلم والاستغلال والقهر الاجتماعي[35].

وهكذا فإنَّ تفسير «جوتييريز» لعقيدة الخلاص بأنَّه خلاص إنساني، دنيوي، اجتماعي، هو تفسير معاصر لا نجد له أصولاً في التفسيرات التقليديَّة لعقيدة الخلاص المسيحيَّة. ومن ثَمَّ يمكن القول: إنَّ أهمَّ إنجازات لاهوت التحرير هي أنَّه تجاوز المسافة ما بين المقدَّس والدنيوي، ما بين مملكة السماء ومملكة الأرض، وجمع بين الخلاص الديني والخلاص الدنيوي.

35 - Figueroa-Villarreal, op. cit., PP. 199-200.

قائمة المصـادر والمراجـع

أ - مراجع باللغة الإنجليزيَّة:

- Boff, Leonardo: Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time (1971), tr., Patrick Hughes, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1980.
- Dupertuis, Atilio René: “Liberation theology’s Use of the Exodus as A Stereological Model”, Ph. D., Andrews Univ., 1982.
- Figueroa-Villarreal, Victor: “Gustavo Gutiérrez’s Understanding of the Kingdom of God in the Light of the Second Vatican Council”, Ph. D., Andrews University, 1999.
- Gutiérrez, Gustavo: A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation, tr. and ed.: CaridadInda and John Eagleson, 15th ed. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1988.
- Gorman, Rosemarie E.: “The Contributions of Gustavo Gutierrez and Juan Luis Segundo to a Theology of Social Sin”, Ph. D, the Catholic University of America, 1996.
- Murray, Joyce: “Liberation for Communion in the Soteriology of Gustavo Gutiérrez”, Theological Studies, Vol. 59, (Mar. 1998).
- Siker, Jeffrey S.: Scripture and Ethics: Twentieth-Century Portraits, New York Oxford: Oxford Univ. Press, 1997.

ب ـ مراجع باللغة العربية:

1. جوتييريز، جوستافو: قوة الفقراء في التاريخ (1979)، ترجمة دار روز اليوسف، القاهرة: دار روز اليوسف، 2006.
2. علي حسين قاسم: الله والإنسان في الفكر اليهودي المعاصر: دراسة في فلسفة الدين عند مارتن بوبر، القاهرة: المكتبة المصرية، 2004.

المقدس والتاريخ



الحوار في الخطاب السّردي القرآني:
خصائصه الأسلوبيَّة ودلالاته العقديَّة (قصَّة نوح نموذجاً)

◆ ماهر الجويني

مقدّمة

عُرّف الحوار بطرق مختلفة ومن زوايا متباينة، فهو «المحادثة بين شخصين»، وهو جملة من الكلمات تتبادلها الشخصيات، ويكون ذلك بأسلوب مباشر خلافاً لمقاطع التحليل أو السَّرد أو الوصف، وهو شكل أسلوبي خاصّ يتمثّل في جعل الأفكار المسندة إلى الشخصيات في شكل أقوال، كما عرّف الحوار بأنَّه الأداة القصصيَّة المتمثّلة في نقل الأقوال أو حكايتها بالتمثيل، وهو في بعض الأنواع القصصيَّة (مثل القصص التاريخي والسيرة الذاتيَّة وما إلى ذلك) نقل «حقيقي»، لأنَّه إيراد لأقوال قيلت حقاً خارج القصَّة، أمَّا في الأنواع القصصيَّة المتخيَّلة مثل الرّواية والأقصوصة وما إلى ذلك فمجرَّد إيهام بالنقل لأنَّه في الحقيقة إنشاء وإنتاج لأقوال لم تقل خارج القصَّة. وهو على كل حال ثالث الأدوات القصصيَّة الرئيسة، أي السَّرد (وهو حكاية أعمال)، والوصف (وهو حكاية السِّمات والأحوال).

أولاً: الحوار: مفهومه وأهميّته

أصل مادَّة الحوار في اللّغة: (ح- و- ر)، وهي بفتح الحاء وسكون الواو تدلّ على عدّة معانٍ منها:

ـ الرجوع عن الشيء وإلى الشيء[1]، ومنه قوله تعالى: «إنّه ظَنَّ أَن لَن يَحُورَ»[2] أي: ظنَّ في الدنيا أن لن يرجع إلينا ولن يبعث بعد مماته[3]. ومنه حديث (من دعا رجلاً بالكفر أو قال: عدوّ الله وليس كذلك إلَّا حار عليه).

ـ التردُّد إمَّا بالذات وإمَّا بالفكر[4]، وهو بمعنى الرجوع المتقدّم، وبهذا فسّر قوله تعالى: «والله يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا».[5] ومنه قولهم: حار الماء في الغدير إذا تردَّد فيه، وحار في أمرها: أي تحيَّر وتردَّد.

1 - جمال الدّين محمد أبو الفضل بن منظور، لسان العرب المحيط، المجلد الرابع، دار الجيل، بيروت، 1988، ص 217.

- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت، ط2، 1404 هـ، ص 638.

2 - سورة الانشقاق، الآية 14.

3 - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلميّة، ط 1، 1412هـ، ص 509.

4 - الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ط2، 1418هـ/1997، ص 262.

5 - سورة المجادلة، الآية 1.



ـ النقصان بعد الزيادة[6]، وهو رجوع من حال إلى حال، ومنه حديث النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الحور بعد الكور[7]، أي: من نقصان وتردّد في الحال بعد الزيادة فيها[8].

ـ الجواب والتجاوب[9]، يقال: كلمته فما أحار إليَّ جواباً، والتحاور: التجاوب. وتظهر جلياً العلاقة بين هذه المعاني اللّغويَّة، فالحوار: تردُّد الكلام والتراجع والتجاوب فيه بين الطرفين المتحاورين[10].

ومن هذه المعاني اللّغويَّة يمكن تعريف الحوار بأنَّه: مراجعة الكلام وتردُّده بين طرفين والتجاوب فيه بالردّ والمخاطبة[11].

وقد عرَّفه عدد من المعاصرين، وكلّ نظر إليه من جهة واعتبرها، ومن هذه التعريفات:

- (هو أن يتناول طرفان أو أكثر الحديث عن طريق السؤال والجواب بشرط وحدة الموضوع أو الهدف)([12]).

- (هو محادثة بين طرفين أو أكثر يعرض فيها كلُّ طرف أفكاره ويبيّن موقفه ويقدّم قرائنه بقصد توضيح فكرته وتدعيم رأيه، أو الوصول إلى نتائج أو قناعة مشتركة)[13].

- (هو نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتمُّ فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصُّب)[14].

وعلى كلّ حال فمن خلال النَّظر إلى المعاني اللّغويَّة والتعريفات الاصطلاحيَّة للحوار تبيَّن أنَّ الحوار يقوم على أسس وأركان وشروط لا بُدَّ من توفيرها حتى يسمى حواراً، وليحقّق ثمراته وغاياته، من أهمها:

أ- المتحاورون: فلا بُدَّ أن يكون النقاش بين طرفين فأكثر[15].

---

6 - ابن منظور، لسان العرب، مجلد4، ص 218.

7 - أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، دار الفكر للطباعة والنشر، مجلد 2، ص 1279.

8 - الراغب الأصفهاني، المرجع نفسه، ص 262.

9 - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، ص 638.

10 - Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau, Dictionnaire de l'analyse du discours, Sous la direction, Editions du Seuil, Paris, 2002. P.66.

11 - د. يحيى بن محمد زمزمي، الحوار آدابه وضوابطه، دار التربية والتراث، ط1، 1414هـ، ص ص 22-20.

12 - عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلاميَّة، ط 1، بيروت، دار الفكر المعاصر، ص 185.

13 - إحسان خليل الآغا، أساليب التعلّم والتعليم في الإسلام، ط1، 1406هـ، ص 211.

14 - الندوة العالميَّة للشباب، أصول الحوار، ط3، الرياض، 1408هـ، ص 6.

15 - Sylvie Durrer: Le dialogue romanesque: Style et structure, éd. Librairie Droz S-A, Genève, 1994 P. 60.

ب- الموضوع: وهو القضيَّة أو المسألة التي يدور الحديث عنها.

ج- الهدف: والمقصود به تحديد الغاية التي من أجلها يتمُّ النقاش بين الطّرفين في القضيَّة، والأصل أن تكون هذه الغاية هي الوصول للحقّ وإيجاد قناعة مشتركة بين الطّرفين.

ولعلَّ ممَّا تقدَّم بيانه تظهر الحاجة إلى الحوار وأهميّته وضرورة استخدامه، ويمكن تلخيص أهميّته فيما يلي:

ـ كثرة وقوع الخلاف سواء فيما بين المسلمين، أو فيما بينهم وبين غيرهم من أهل الديانات والملل والمذاهب، وسواء كان الخلاف حقيقياً أو صورياً، وقد أنبأنا النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ عن ذلك فقال: (وإنَّه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً)[16].

ـ انتشار بعض الشبهات والأباطيل التي تشوّه الحقائق وتلبسها بالزيف والضلال، وساهم في ذلك التقدّم التقني ووسائل الإعلام المتطوّرة.

ـ الأثر الإيجابي للحوار: فمن يتأمَّل تاريخ الحوار الإسلامي قديماً وحديثاً يدرك الأثر الواقعي له في الدعوة إلى الإسلام وإقناع المخالفين وردّ شبهات المعاندين ونحو ذلك.

ـ انتشار ظاهرة العنف في كثير من المجتمعات، وهي غالباً ما تكون ردَّة فعل لكبت حريَّة التَّعبير وقفل باب الحوار الهادئ والنقاش المقنع الذي يقرّب وجهات النظر ويضيق الهوَّة بين المختلفين.

ثانياً: حوار الأنبياء في السَّرد القرآني:

لقد أخذ حوار الأنبياء ـ عليهم السلام ـ مع أقوامهم حيّزاً كبيراً من قصص القرآن وآياته، ولمَّا كان نبي الله نوح ـ عليه السلام ـ قد أطال المكث في دعوة قومه حيث أخبرنا الله تعالى أنَّه لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، ولا شكّ أنَّ هذه السّنين الطويلة التي قضاها معهم تضمَّنت آلاف الحوارات لدعوة المعاندين من قومه والردّ على شبهاتهم وتفنيد أباطيلهم، حتى إنَّهم قالوا له: [يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا][17].

والقرآن الكريم عني بقصَّة نوح في (28) سورة منه وأورد عدداً من حواراته في بعض تلك السور، بل خصّصت سورة خاصَّة تحمل اسمه وتحكي قصَّته، وكان مجموع الآيات التي أشير فيها إلى قصَّة نوح في كتاب الله تعالى (127) آية موزَّعة على تلك السور، وسأذكر هنا ما تضمَّن حواراً من هذه السور، وأشير إلى بقيَّة السور بإيجاز:

16 - محمد بن عيسى، سنن الترمذي، ط 2، مكتبة مصطفى البابي، مصر، 1397هـ، ص 2678.

17 - سورة هود، الآية 32.



1- سورة الأعراف: وفيها (6) آيات من قصته ابتداء من قوله تعالى: «لَقد أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَومِهِ...» إلى قوله: «إنّهُم كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ»[18].

وهذه الآيات تضمَّنت حواراً بدأه نوح عليه السلام بدعوة قومه إلى عبادة الله وتذكيرهم بعذابه، فما كان من قومه إلا أنَّهم رموه بالضَّلال المبين، فنفى عن نفسه تهمة الضلالة مبيّناً حقيقة رسالته وهدف بعثته وغاية دعوته.

2- سورة يونس: وفيها (3) آيات من قصَّة نوح، قوله تعالى: «واتْلُ عَلَيهِمْ نَبَأَ نُوحٍ...»، إلى قوله: «فَانظُر كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ المُنْذَرينَ»[19]. والآيات تذكر موقفاً لنوح عليه السلام يخاطب فيه قومه متحدياً أن يمسوه بسوء ولو اجتمعوا جميعاً وأظهروا كلَّ ما عندهم من الكيد، وقد عجزوا عن ذلك، فكان برهاناً قاطعاً على صحَّة رسالته، وعلم أنَّه الصادق حقاً، وهم الكاذبون[20].

3- سورة هود: وجاء فيها (25) آية من قصَّة نوح عليه السلام، ابتدأت بقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: «وَلَقَد أَرسَلنَا نُوحًا إلى قَوْمِهِ...»، إلى قوله تعالى: «فَاصْبِر إنَّ العَاقِبَةَ للمُتّقينَ»[21].

والآيات المشار إليها أطالت في عرض قصَّة نوح وأوردت جملة من حواراته مع قومه دعاهم فيها إلى عبادة الله وتصديق رسالته، وأظهر لهم دلائل نبوَّته وعلامات صدقه، وردَّ عليهم شبهاتهم وافتراءاتهم، التي كان منها كونه من البشر وأنَّ أتباعه الضعفاء والفقراء، ولما فنَّد شبَهَهم وأوضح حججه وبراهين صدقه، ازدادوا كفراً وعناداً وجهلاً وضلالاً، فاستعجلوا طلب العذاب، ثم سخروا منه فردَّ على سخريتهم، حتى أغرقهم الله، وكان منهم ابن نوح، فنشأ حوار جديد بين نوح وربّه ـ عزَّ وجلَّ ـ مع العتاب عن سؤاله ومراجعته فيما ليس له به علم، فندم واستغفر ربَّه وأناب[22].

4- سورة الأنبياء: ومنها آيات عن نبي الله نوح ـ عليه السلام ـ تضمَّنت الإشارة إلى حواره مع الله عزَّ وجلَّ، واستجابته ـ سبحانه ـ لمناداته وإنجائه من الكرب العظيم، قال تعالى: «وَنُوحًا إِذْ نَادَى من قَبلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الكَربِ العَظيم...»[23].

5- سورة المؤمنون: واحتوت (8) آيات من قصَّة نوح ـ عليه السلام ـ ابتداءً من قول الله عزَّ وجلَّ: «وَلَقَدْ أَرسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَومِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا الله مَالَكُمْ مِنْ إلاهٍ غَيْرهُ أَفَلاَ تَتَّقُونَ...»[24].

---

18 - سورة الأعراف، من الآية 59 إلى الآية 64.

19 - سورة يونس، من الآية 71 إلى الآية 73.

20 - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير الكريم المنان، مطبعة المدني، جدة، ط 2، ص 333.

21 - سورة هود، من الآية 25 إلى الآية 49.

22 - إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العلميّة، ط 2، ص ص 448-442.

23 - سورة الأنبياء، من الآية 76 إلى الآية 77.

24 - سورة المؤمنون، من الآية 23 إلى الآية 30.

وقد تضمَّنت جزءاً من حوار بين نوح وقومه، حيث دعاهم إلى عبادة الله وحده، وحذّرهم عقوبته، فاعترضوا عليه لكونه بشراً منهم وليس ملكاً منزلاً، واتَّهموه بالجنون، فتوجَّه إلى خالقه ومولاه يطلب نصرته فنجاه الله وأهله المؤمنين وأغرق القوم الظالمين[25].

6- سورة الشعراء: وتضمّنت (18) آية عن نوح ـ عليه السلام ـ ابتدأت بقوله تعالى: «كَذّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ المُرْسَلِينَ»[26]، وهي تعرض جزءاً من حوارهِ مع قومه حيث أخبرهم بأنَّه رسول من الله قد عرفوا أمانته وصدقه وهو لا يريد منهم أجراً أو مالاً فكان اعتراضهم عليه أنَّ أتباعه الضعفاء الذين لا يملكون مالاً ولا جاهاً، فردَّ عليهم هذه الشبهة، فتوعدوه بالرجم إن استمرَّ في دعوته، فَشَكَا أمره إلى الله تعالى الذي نجَّاه، وأهلك المفسدين[27].

7- سورة العنكبوت: وفيها آيتان، تضمَّنتا الإشارة إلى إرسال نوح ـ عليه السلام ـ ومدَّة لبثه في قومه ثم إهلاك الظالمين ونجاة نوح ومن معه من المؤمنين، قال تعالى: «وَلقدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَومِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إلا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمْ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ (14) فَأنجَينَاهُ وَأَصْحابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا ءَايَةً للعَالمِينَ(15)»[28].

8- سورة الصافات: وفيها (8) آيات قصار من قوله تعالى: «وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ المُجِيبُونَ»[29]، وأشارت الآيات بإيجاز إلى نداء نوح ـ عليه السلام ـ لربه والتجائه إليه، ومن ثمَّ استجابة الله له وإهلاك جميع أهل الأرض من الكفرة، ولم يبقَ إلا نوح ومن معه من المؤمنين الذين ماتوا بعد ذلك، ولم يبقَ إلا أولاد نوح وذرّيته[30]، وهو معنى قوله: «وَجَعَلْنَا ذُرِّيَتَهُ هُمُ البَاقِينَ».

9- سورة القمر: وفيها (7) آيات، ابتداءً من قوله سبحانه: «كَذّبَتْ قَبْلَهُمْ قَومُ نُوحٍ...»[31] وتضمَّنت الإشارة إلى تكذيب قوم نوح لرسولهم ومعارضتهم لدعوته، ثمَّ دعائه عليهم، ومن ثمَّ إغراقهم ونجاة أصحاب السَّفينة[32].

10- سورة نوح: وآياتها (28) آية، تضمَّنت مواقف عديدة، وحوارات متنوّعة، وهي محلُّ الدّراسة التفصيليَّة في هذا البحث.

أمَّا بقية السور التي أشير فيها إلى قصَّة نوح عليه السلام فهي:

---

25 - جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، دار المعرفة، بيروت، ص 448.

26 - سورة الشعراء، من الآية 105 إلى الآية 122.

27 - محمد سليمان الأشقر، زبدة التفسير من فتح القدير، ط2، 1408 هـ، ص ص 487-486.

28 - سورة العنكبوت، من الآية 14 إلى الآية 15.

29 - سورة الصافات: من الآية 75 إلى الآية 82.

30 - حكمت بشير ياسين، التفسير الصحيح، ط 4، دار المآثر للنشر والتوزيع، 1420هـ، ص 205.

31 - سورة القمر: من الآية 9 إلى الآية 15.

32 - محمد سليمان الأشقر، زبدة التفسير، ص 705.



سورة آل عمران: آية 33، سورة النساء: آية 163، سورة الأنعام: آية 84، سورة التوبة: آية 70، سورة إبراهيم: آية 9، سورة الإسراء: من الآية 3 إلى الآية 17، سورة مريم: الآية 58، سورة الحج: الآية 42، سورة الفرقان: الآية 37، سورة الأحزاب: الآية 7، سورة ص: الآية 212، سورة غافر: من الآية 5 إلى الآية 31، سورة الشورى: الآية 42، سورة ق: الآية 12، سورة الذاريات: الآية 46، سورة النجم: الآية 46، سورة الحديد: الآية 26، سورة التحريم: الآية 10.

ثالثاً: أنواع الحوار في السَّرد القرآني:

حوى القرآن الكريم جملة كبيرة من الحوارات، وبالنَّظر إلى جانب المتحاورين يمكن تقسيم الحوار في القرآن إلى ستة أنواع وهي[33]:

1- حوار بين الله تعالى وأحد من خلقه كالملائكة والرسل وإبليس وغيرهم.

2- حوار بين المؤمنين من الإنس.

3- حوار بين مؤمن وكافر.

4- حوار بين إنسان وحيوان.

5- حوار بين الكافرين.

6- حوار بين الجن.

وبالنَّظر إلى آيات سورة «نوح» نجد أنَّها حَوتْ ثلاثة أنواع من الحوارات، وهي:

1- حوار بين الله عزّ وجلّ ونبيه الكريم نوح عليه السلام: وقد أخذ هذا النوع أكثر آيات السورة، ذلك أنَّ هذه السورة التي خصّصت لقصة نوح وقومه، اختصر فيها جهد وعناء تسعمائة وخمسين سنة، وكأنَّها الوقفة الأخيرة لنبي الله نوح عليه السلام، وهو يعرض على ربّه سبحانه، حسابه الأخير وخلاصة دعوته وحصيلة عمله طوال تلك السنين[34].

وقد بدأ هذا النوع من الحوار بتكليف الله عزَّ وجلَّ لنبيه نوح عليه السلام بالرّسالة، ومن ثمَّ بيان مضمونها: [أن أنذر قومك] أي فقلنا له: أنذر قومك[35]، ومن هنا ينشأ الحوار، فبعد هذا التكليف الرَّباني والأمر الإلهي الذي لا يسع إلا الانقياد له، انطلق نوح ينذر ويحذّر، ويعظ ويدعو، ولمَّا كان المقام هنا العرض المختصر فقد طويت سنين العمل الدؤوب

33 - د. يحيى بن محمد زمزمي، الحوار آدابه وضوابطه، ص ص 75-74.

34 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ط 6، دار الشرق، 1405هـ، ص 3706.

35 - محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مجلد 9، دار الكتب العلميَّة، 1408هـ، ص 193.

والجهد المضني، ليصل إلى نهاية المطاف مع نوح عليه السلام وهو يشكو قومه ويعرض خلاصة ما قام به وما قاله لهم وماذا ردُّوا عليه: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَارًا (5) فَلَمْ يَزِدهُمْ دعاءي إلا فِرَارًا (6)»[36]، ثمّ يجدّد الخطاب لربّه مؤكّداً عصيانهم وعنادهم ومكرهم واستكبارهم: «قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي واتّبَعُوا مَن لَمْ يزدْهُ مَالُهُ إلا خَسَارًا (21) وَمَكَرُوا مَكْرًا كَبَّارًا»[37].

وأخيراً تعرض الآيات المشهد الأخير من قصَّة نوح وحوارهِ مع الله عزَّ وجلَّ، حيث دعا ربَّه طالباً منه استئصال الكافرين من الأرض، وإهلاك الظالمين، والعفو والمغفرة للمؤمنين، وقد شمل دعاؤه بالهلاك كلَّ ظالم إلى يوم القيامة، كما شمل دعاؤه بالمغفرة كلَّ مؤمن ومؤمنة إلى يوم القيامة[38]. «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لاَ تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ منَ الكَافِرينَ دَيَّارًا(26) إِنَّكَ إن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ ولاَ يَلِدُوا إلاَّ فَاجِرًا كَفَّارًا (27) رَبِّ اغْفِرْ لِي ولِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وللمُؤْمِنِينَ والمُؤْمِنَاتِ ولاَ تَزِدِ الظَّالمِينَ إلاَّ تَبَارًا (28)»[39].

2- حوار بين نوح عليه السلام وقومه: وقد بدأه نوح ـ عليه السلام ـ استجابة لأمر الله تعالى الذي أرسله نذيراً لقومه، وهو يتضمَّن تبليغ الرسالة والحثَّ على توحيد الله وعبادته وتقواه وطاعته، طمعاً في رضاه ومغفرته، والتَّحذير من عذابه ونقمته، مع توضيح دوره ومهمته: «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ(2) أَنِ اعْبُدُوا الله واتّقُوهُ وَأَطِيعُونِ (3) يَغْفِرْ لَكُم من ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ الله إِذَا جَاءَ لاَ يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ(3)»[40].

ولمَّا واجهه قومه بالكفر والعناد والإصرار والاستكبار، نوَّع لهم الأساليب وغيَّر لهم الوسائل لعلّهم يستجيبون، وكان من ذلك أن أطمعهم في الغفران إذا استغفروا ربَّهم، وأخبرهم بثمرة الاستغفار وأنَّه سبب في سعة الرزق ونزول الغيث وكثرة الأموال والأولاد[41] «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (10) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (11) وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ ويَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا(12)»[42].

لقد تعدَّدت مواقف الحوار بين نوح وقومه نظراً لطول فترة دعوته لهم، ولشدَّة عنادهم وإصرارهم، ففي موقف آخر يأخذ بهم إلى آيات الله في أنفسهم وفي الكون من حولهم: «أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ الله سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا(15) وَجَعَلَ القَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا (16) والله أَنْبَتَكُمْ مِنَ الأَرْضِ نَبَاتًا (17) ثمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا (18) والله جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ بِسَاطًا (19) لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلاً فِجَاجًا(20)»[43].

---

36 - سورة نوح: من الآية 5 إلى الآية 6.

37 - سورة نوح، من الآية 21 إلى الآية 22.

38 - محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، دار الفكر للطباعة، بيروت، ص 302.

39 - سورة نوح: من الآية 26 إلى الآية 28.

40 - سورة نوح: من الآية 2 إلى الآية 4.

41 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 3713.

42 - سورة نوح من الآية 10 إلى الآية 12.

43 - سورة نوح من الآية 15 إلى الآية 20.



-3 حوار بين الكافرين من قومه: وهذا النوع من الحوار نشأ بعد العصيان والإعراض، والاستكبار والعناد، الذي واجه به قوم نوح رسالته، فلم ينفعهم التَّذكير والتَّحذير، ولا الإطماع بالمال والبنين، فأبوا إلا الكفر والتَّكذيب، ولم يكتفوا بهذا الضلال بل زادوا عليه بالمكر والكيد: [ومكروا مكرًا كبَّارا]، أي مكراً كبيراً وكثيراً.[44] وكان من مكرهم تحريض الرؤساء للأتباع والعامَّة على الكفر والعصيان وعدم الاستجابة لدعوة نوح عليه السلام، وحثّهم على الاستمساك بالأصنام التي كانوا يتَّخذونها آلهة من دون الله، وخصوا بالذّكر أكبر الأصنام ليثيروا الحميَّة في قلوب الدهماء بألا يدعوا ما كان عليه آباؤهم الأقدمون[45]: «وَقَالُوا لاَ تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلاَ تَذَرُنَّ وَدًّا وَلاَ سُوَاعًا وَلاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا»[46].

رابعاً: موضوعات الحوار في السرد القرآني:

ظهر ممَّا تقدَّم تنوُّع الحوارات في هذه السورة التي اختصرت تلك المسيرة الدعويَّة الطويلة في مدَّتها وأحداثها ومراحلها، وقد تضمَّنت الحوارات المذكورة في هذه السورة عدداً من الموضوعات والمسائل من أهمّها:

1- موضوع الرسالة التي من أجلها بعث الله نوحاً ـ عليه السلام ـ وغيره من الأنبياء، إنَّها رحمة الله تعالى ببني الإنسان، وإنذار البشريَّة من عذابه الأليم، إن هم كفروا وأعرضوا، ولم يعبدوا ربَّهم ويوحدوا حالهم[47] «إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»[48].

2- الدعوة إلى تصديق الرّسول الذي اختاره الله واصطفاه ليبلغ دينه وينذر قومه[49]، وهذا ما بدأ به نوح حواره مع قومه: «قَالَ يَا قَوم إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ»[50]، وهو ما فصلته آيات الأعراف حيث قال تعالى: «قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلاَلَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِن ربِّ العَالَمِينَ (61) أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاَتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ»[51].

3- الدعوة إلى توحيد الله تعالى وإفرادهِ بالعبادة، والحثُّ على اتقاء محارمه وطاعة أمره، وهذا ما ظهر في أوَّل حوار لنوح مع قومه بعد أن أخبرهم بأنَّ الله أرسله إليهم: «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِين (2) أَنِ اعْبُدُوا الله وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ»[52].

44 - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ص 253.

45 - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير الكريم المنان، ص 314.

46 - سورة نوح، الآية 23.

47 - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير الكريم المنان، ص 311.

48 - سورة نوح، الآية 1.

49 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 3710.

50 - سورة نوح، الآية 2.

51 - سورة الأعراف، من الآية 61 إلى الآية 62.

52 - سورة نوح، من الآية 2 إلى الآية 3.



وما جاء في هذه السورة عن نوح ـ عليه السلام ـ وضَّحته الآيات المشابهة في السور الأخرى، كقوله تعالى: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مَبِينٌ (25) أَن لاَ تَعْبُدُوا إِلاَّ الله إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ»[53]. وقوله تعالى: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا الله مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلاَ تَتَّقُونَ»[54].

4- شكوى القوم المعاندين إلى ربّهم وخالقهم، فقد دعاهم نبيُّهم المختار ألف سنة إلا خمسين عاماً، وما آمن معه إلا قليل، مع أنَّه لم يألُ جهداً، ولم يملّ أو يفتر، ليلاً ونهاراً، ولم يترك وسيلة إلا سلكها، سراً وجهاراً، ولكن أبَوا إلا تمادياً على الباطل ونفوراً عن الحقّ وإصراراً على الكفر[55]، إنَّها صورة من صور البشريَّة العنيدة الضالة المستكبرة عن الحقّ، المعرضة عن دلائل الهدى وموحيات الإيمان[56]، وهنا كانت شكواه إلى الله موضوعاً لحوار آخر بين نوح وربّه سبحانه وتعالى: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَارًا (5) فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاءِي إِلاَّ فِرَارًا»[57].

ثم قوله مرَّة أخرى: «قَالَ نُوحٌ ربِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي واتَّبَعُوا مَن لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلاَّ خَسَارًا (21) وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا»[58].

5- التذكير بعظمة الله وقدره والترغيب في ثوابه الآجل بمغفرة الذنوب والمعاصي والوقاية من عذابه وحسابه، والثواب الدنيوي العاجل بإنزال المطر وإحياء البلاد والعباد، وبسط الرّزق بتكثير المال والبنين وإنبات الزروع وجري الأنهار[59]: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (10) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (11) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لكُمْ أَنْهَارًا(12) مَا لَكُمْ لاَ تَرْجُونَ للهِ وَقَارًا»[60].

قال سعيد بن جبير في قوله تعالى: [ما لكم لا ترجون لله وقارًا]: (ما لكم لا تعظمون الله حق عظمته)[61].

6- إثبات البعث والنشور والاستدلال عليه بأدلّة يتكرَّر إيرادها في القرآن الكريم[62] وهي:

53 - سورة هود: من الآية 25 إلى الآية 26.

54 - سورة المؤمنون: الآية 23.

55 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 424.

56 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 3706.

57 - سورة نوح: من الآية 5 إلى الآية 6.

58 - سورة نوح: من الآية 21 إلى الآية 22.

59 -أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، ط 5، دار طيبة، الرياض، 1417هـ، ص 312.

60 - سورة نوح: من الآية 10 إلى الآية 13.

61 - أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، المرجع نفسه، ص 231.

62 - محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان، عالم الكتب، بيروت، ص 7.



أ- الاستدلال بالخلق الأول، وهنا قال نوح لقومه: «وَقَد خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»[63] فذكَّرهم بابتداء خلقهم تنبيهًا لهم على المعاد، وأنَّ الذي أنشأهم من العدم قادر على أن يعيدهم بعد موتهم، وقد كرَّر نوح عليهم هذا الدَّليل وأكَّده بقوله: «والله أَنْبَتَكُمْ منَ الأَرْضِ نَبَاتًا (17) ثُمّ يُعيدُكُمْ فيهَا ويُخْرِجُكُمْ إخْرَاجًا»[64]، وهذا ما جاء صريحاً في قول الله عزَّ وجلَّ: «وَهوَ الذي يَبْدَؤُا الخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه»[65]، وقوله تعالى: «أَفَعَيينَا بِالخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ في لبْسٍ منْ خَلْقٍ جَديدٍ»[66].

ب- الاستدلال بخلق السَّماوات والأرض التي هي أعظم وأكبر من خلق الناس، فقد قال نوح لهم: «أَلَمْ تَرَوا كَيْفَ خَلَقَ الله سَبْعَ سَمَاوَات طبَاقًا (15) وَجَعَلَ القَمَرَ فيهنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سرَاجًا»،[67] ثمَّ قال أيضاً: «والله جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ بِسَاطًا (19) لتَسْلُكُوا منْهَا سُبُلاً فجَاجًا»[68]، وهذا كما قال تعالى في آية أخرى: «لَخلْقُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ولَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ»[69].

7- التثبيت على الباطل والتحريض على الاستمساك به، وعدم الاستجابة للحقّ والانقياد إليه، وهذا ما زيَّنه الرؤساء والملأ من قوم نوح للعامَّة والسفهاء: «وَقَالُوا لاَ تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ ولاَ تَذَرُنَّ وَدًّا ولاَ سُوَاعًا ولاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا»[70]، وهو وإن جاء هنا مختصراً فقد جاء تفصيل كلامهم في آيات أخر. فمرَّة يتَّهمون رسولهم بالجنون: «وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ»[71]، ومرَّة يهدّدونه بالرَّجم: «قَالُوا لَئِن لَمْ تَنْتَه يَانُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ المَرْجُومِينَ»[72]، وثالثة يتحدَّونه ويستعجلونه بالعذاب: «قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتنَا بِمَا تَعِدُنَا إن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ»[73].

لقد ظهر ممَّا تقدَّم تنوُّع موضوعات الحوار في سورة نوح بحسب المتحاورين من جهة، وبحسب المواقف والأحداث من جهة أخرى[74].

63 - سورة نوح، الآية 14.

64 - سورة نوح، من الآية 17 إلى الآية 18.

65 - سورة الروم، الآية 27.

66 - سورة ق، الآية 15.

67 - سورة نوح، من الآية 15 إلى الآية 16.

68 - سورة نوح، من الآية 19 إلى الآية 20.

69 - سورة غافر: الآية 57.

70 - سورة نوح، الآية 23.

71 - سورة القمر، الآية 9.

72 - سورة الشعراء، الآية 112.

73 - سورة هود، الآية 32.

74 - Dominique Mainguenea: Pragmatique pour le discours littéraire, Bordas, Paris, 1990, P.77.

خامساً: أساليب الحوار في السرد القرآني:

من المعلوم أنَّ للحوار أساليب عديدة[75]، استخدُم كثير منها في القرآن الكريم منها: ضرب الأمثلة والوعظ والتذكير والتحدي والإفحام والتدرُّج واستخدام السّبر والتقسيم والتعريض بالخصم وطلب الدَّليل واستخدامه وإيراد القصص والقول بالموجب والمناقضة[76] ونحوها.

والحوار القرآني في سورة نوح تضمن بعضاً من تلك الأساليب، وبيانها على النحو الآتي:

1- الاستدلال: والمقصود به إيراد الأدلّة الصَّحيحة والواضحة والحجج الدَّامغة لبيان الحقّ وتفنيد شبهات الباطل، والمطالبة بإثبات الدعوى بالدَّليل والبرهان، وهو أصل مهمٌّ في كلّ حوار، وهو معتمد على شرط العلم الذي لا بدَّ من توفيره في كلّ من يتصدَّى للحوار والإقناع، حتى لا يتحوَّل الحوار إلى جدل عقيم لا فائدة منه ولا ثمرة[77].

ولا شكَّ أنَّ من يحمل الحقَّ المؤيَّد بوحي الله عزَّ وجلَّ، هو الذي يملك الدَّليل والبرهان القاطع، الذي لا تقوم أمامه الشبهات، وتتناثر بين يديه الحجج الواهيات، ونبي الله نوح ـ عليه السلام ـ أورد في حواراته جملة من الأدلّة، وانتقل فيها من برهان إلى برهان، خاصَّة فيما يتعلّق بإثبات البعث والنشور، حيث أقام عليه دليلين ـ كما تقدَّم- هما الاستدلال بالخلق الأوَّل، والاستدلال بخلق السَّماوات والأرض «مَالَكُمْ لاَ تَرْجُونَ لله وَقَارًا (13) وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا (14) أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا (15) وَجَعَلَ القَمَرَ فيهنَّ نُورًا وجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا(16) واللهُ أَنْبَتَكُمْ منَ الأَرْضِ نَبَاتًا(17) ثمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا (18) واللهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطًا(19) لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلاً فِجَاجًا(20)»[78].

2- الوعظ والتذكير والترغيب في فضل الله ونعمه الدنيويَّة المرتبطة بتقواه واستغفاره كنزول المطر وحصول أنواع الأرزاق وأصناف المتاع ودفع الهلاك إلى أجل مسمى،[79] وأعظم من ذلك مغفرة الذّنوب في الآخرة والنجاة من عذاب الله تعالى، وهذا ظاهر في قوله: «يَغْفِرْ لَكُمْ مِن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجِلٍ مُسَمًّى»[80]، وقوله: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (10) يُرْسِلِ السَّمَاءُ عَلَيْكُم مِدْرَارًا (11) وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَكُمْ أَنْهَارًا»[81]، ومن

---

75 - Annie Kuyumkuyan: Pour une pragmatique du discours narratif, éd. Lang SA, éditions scientifiques européennes, Bern, 2002, P.41.

76 - القول بالموجب: هو ردُّ دعوى الخصم من فحوى كلامه، والمناقضة: هي تعليق الأمر على مستحيل للدلالة على استحالة وقوعه أبداً. انظر: - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط3، مكتبة البابي، مصر، 1381هـ، ص ص 66-65.

- زاهر بن عواض الألمعي، مناهج الجدل، ط3، مطابع الفرزدق، الرياض، 1404هـ، ص 81.

77 - د. يحيى بن محمد زمزمي، الحوار آدابه وضوابطه، ص 309.

78 - سورة نوح، من الآية 13 إلى الآية 20.

79 - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير الكريم المنان، ص 311.

80 - سورة نوح، الآية 4.

81 - سورة نوح، من الآية 10 إلى الآية 12.



ثمَّ التَّرهيب والتَّحذير والتَّخويف من الاستهانة بأمر الله وترك تعظيمه وإجلاله: «مَا لَكُمْ لاَ تَرْجُونَ للهِ وَقَارًا»[82]، قال ابن كثير رحمه الله: «هذا مقام الدَّعوة بالتَّرغيب ثم عدل بهم إلى دعوتهم بالتَّرهيب»[83].

3- التدرُّج والبدء بالأهمّ بعد ذكر المقدّمات وتهيئة الجو المناسب وتحديد نقاط الاتّفاق، إذ أنَّ الحوار مجال واسع وقد يتشعَّب الحديث[84] ويستهلك الوقت فيما لا نفع فيه، ومن ثمَّ ينبغي أن يبدأ بأصل القضيَّة ـ بعد ذكر مقدّماتها- وهذا ما فعله نوح ـ عليه السلام ـ في أوَّل حواره مع قومه: «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ (2) أَنِ اعْبُدُوا الله واتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ»[85]، لقد دعاهم منذ البداية إلى أصول مهمَّة هي خلاصة دعوته: عبادة الله وحده، وتقواه، وطاعة رسوله، ثمَّ أعقب ذلك ببيان ما يترتَّب على الاستجابة لأمر الله ـ ممَّا تقدَّم ذكره- من المغفرة وسعة الرّزق ودفع الهلاك...إلخ.

4- الإسرار والإعلان: إنَّ طول الفترة التي قضاها نوح ـ عليه السلام ـ في قومه، وشدَّة عنادهم وإصرارهم على ضلالهم، استدعت تنويع الأساليب وتعدُّد الطّرق، وتغيُّر الوسائل، لعلَّ طريقة تنفع أو أسلوباً يؤثّر ما لا يؤثّر غيره[86]، وهذا ما وضَّحه نوح ـ عليه السلام ـ مبيّناً أنَّه قد استنفد كلَّ الوسائل في حواره مع قومه لدعوتهم إلى الحقّ، «ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا(8) ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا»[87]. لقددعاهم جهاراً بمسمع منهم كلّهم، وحاورهم جهرة بين الناس، كما أنَّه أعلن كلامه ظاهراً بصوت عالٍ، إضافة إلى أنَّه أسرَّ لهم فيما بينه وبينهم[88]، قال ابن عبَّاس: «يريد أكلّم الرجل بعد الرجل في السّر»[89].

5- السؤال والاستفهام: من الأساليب المتَّبعة في الحوار طريقة السُّؤال والاستفسار، وله عدَّة أغراض، فقد يكون السُّؤال للاستيضاح وطلب التفصيل والبيان ولمعرفة المزيد من المعلومات، وقد يكون للتقرير عند ذكر حقائق مسلّمة لا مجال للاعتراض عليها، كما فعل نوح ـ عليه السلام ـ حين قرَّرهم بقوله: «أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ الله سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا»[90].

وقد يستخدم الاستفهام للإنكار على المخالف قولاً أو فعلاً يعرف فساده أو تناقضه وضعفه[91]، كما في قول نوح ـ عليه السلام ـ لقومه: «مَا لَكُمْ لاَ تَرْجُونَ للهِ وَقَارًا»[92].

---

82 - سورة نوح، الآية 13.

83 - إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 425.

84 - Georges Lukach: Problèmes du réalisme, l’arc, 1975, P.45.

85 - سورة نوح، من الآية 2 إلى الآية 3.

86 - Gérard Genette: Nouveau discours du récit, Ed. Seuil, Paris, 1983, P.84.

87 - سورة نوح، من الآية 8 إلى الآية 9.

88 - إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 425.

89 - عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، زاد المسيّر، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1404هـ، ص 370.

90 - سورة نوح، الآية 15.

91 - الندوة العالميّة للشباب، أصول الحوار، ص 457.

92 - سورة نوح، الآية 13. وانظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 3713.

تلك بعض أساليب الحوار التي استخدمت في هذه السورة ـ على إيجازها ـ وقد استخدمت أساليب أخرى في قصَّة نوح ـ عليه السلام ـ في غير هذه السورة، كالتحدّي مثلاً، كما في قوله تعالى: «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَقَامِي وتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللهِ فَعَلَى اللهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُن أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيّ وَلاَ تُنظِرُونِ»[93].

سادساً: ضوابط الحوار في السرد القرآني:

المقصود بالضَّوابط: القواعد المنهجيَّة والسلوكيَّة التي ينبغي أن ينضبط بها الحوار[94]، والتي يحسن بالمحاور أن يلتزمها حتى يثمر حواره[95]، والحوار القرآني في سورة نوح، توفَّرت فيه جملة من هذه الضوابط منها:

1- الإخلاص والتجرُّد والبعد عن الهوى والتعصُّب، وهو أصل عظيم تحلّى به الأنبياء والمرسلون في دعواتهم ومحاوراتهم، وها هو ذا نبيُّ الله نوح ـ عليه السلام ـ يعلن منذ البداية حقيقة أمره، وغاية رسالته، فهو ما جاء لينافس أهل الدُّنيا على دنياهم أو يُزاحمهم في أموالهم ومعاشهم: «إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِين»[96]، وجاء بيان ذلك صريحاً في آية أخرى حين قال: «وَيَا قَوْمِ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِن أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى الله وَمَآ أَنَا بِطَارِدِ الذِينَ آمَنُوا إِنَّهُم مُلاَقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ»[97].

وقال في آية أخرى: «قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلاَلَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ من رَبِّ العَالَمِينَ (61) أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاَتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ الله مَا لاَ تَعْلَمُونَ»[98]. قال ابن كثير رحمه الله: «وهذه الصّفات التي يتَّصف بها الرُّسل: البلاغ والنصح والأمانة»[99].

2- البدء بالنّقاط المشتركة ومواضع الاتّفاق: ذلك أنَّ هذا الأسلوب يهيئ الطّرف الآخر لقبول الحقّ والتسليم به، كما أنَّه يقرّب من الهوَّة التي قد تكون بين الطّرفين، حين يدرك كلُّ طرف أنَّ بينهما نقاط التقاء يمكن أن تكون أساساً لبناء الحوار، ولعلَّ من هذا النَّوع ما ذكره نبي الله نوح ـ عليه السلام ـ من التذكير بنعم الله عزَّ وجلَّ من إنزال المطر وسعة الرّزق بكثرة الأموال والأولاد: «يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (11) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَكُمْ

93 - سورة يونس، الآية 71.

94 - Dominique Combe: Les genres littéraires, Hachette, Paris, 1992, P.61.

95 - عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ط1، دار القلم، دمشق، 1395هـ، ص 373.

96 - سورة نوح، الآية 2.

97 - سورة هود، الآية 29.

98 - سورة الأعراف، من الآية 61 إلى الآية 62.

99 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 224.



أَنْهَارًا»[100]، وكذلك ما تقدَّم من تذكيره بخلق الله لهم وإيجاد السماوات وما جعل فيها من الشمس والقمر وبسط الأرض وفتح الطرق فيها، ممَّا هو مشاهد ولا مجال لإنكاره.

3- الوضوح التام وحسن البيان لموضوع الحوار وقضيَّة النقاش، والإجابة الشافية عن التساؤلات المطروحة[101]، وهذا ما سلكه نبي الله نوح ـ عليه السلام ـ حين أفصح عن قضيَّته وبيَّن أصول دعوته بقوله: «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ (2) أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ»[102]. هكذا بكلّ وضوح، بلا لبس أو غموض، قال ابن كثير رحمه الله: «أي بيّن النذارة، ظاهر الأمر واضحه، أن اعبدوا الله واتّقوه أي اتركوا محارمه واجتنبوا مآثمه، وأطيعون فيما آمركم به وأنهاكم عنه»[103].

فمنذ اللّحظة الأولى ونوح ـ عليه السلام ـ مفصح عن نذارته، ومبيّن عن حجَّته، لا يتمتم ولا يجمجم ولا يتلعثم، ولا يدع مجالاً للشكّ والتلبيس[104].

4- التلطف في العبارة وحسن القول وتهذيب الألفاظ والبعد عن الطعن والتجريح والاستهزاء والفحش والسخرية والاحتقار[105]، فهذا منهج الإسلام في الجدل والحوار قال تعالى: «وَجَادِلْهُمْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ»[106]، وهذا ما تميَّز به حوار نوح وغيره من الأنبياء عليهم السلام، حيث أورد الحجج القويَّة والأدلّة الواضحة ورد شبهات المعاندين، مع الالتزام باللّطف واللّين، يدلُّ على هذا تلطفه منذ البداية ومخاطبته لقومه بقوله (يا قوم).

هكذا بتودُّد وسماحة، وتذكير بالأواصر التي تجمعهم، فهو يناديهم وينسب نفسه إليهم وينسبهم إليه، لعلَّ ذلك يستثير مشاعرهم ويحقّق اطمئنانهم إليه فيما يقول[107]، ثم أردف هذه المقدّمة بخطابات رقيقة وتذكير لطيف: «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ (2) أَنِ اعْبُدُوا اللهَ واتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ»[108]، ونحوها من الآيات.

5- الصبر والتحمُّل وضبط النَّفس عن الانفعال، مع الثبات والاستمرار وعدم اليأس، ولعلَّ هذا ظاهر في رحلة نوح الدعويَّة مع قومه التي استمرَّت تسعمائة وخمسين سنة وما آمن معه إلا قليل، فقد صبر طويلاً، واحتمل كثيراً، لقد واصل اللّيل بالنهار، ليبلغ رسالة ربّه ويعرض ما عنده، وقومه يفرون، وإذا واجههم أو قابلهم سدُّوا آذانهم وغطّوا رؤوسهم

---

100 - سورة نوح، من الآية 11 إلى الآية 12.

101 - J. M.Adam, F.Revas: L'analyse des récits, Seuil Mémo, Paris, 1966, P.54.

102 - سورة نوح، من الآية 2 إلى الآية 3.

103 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 434.

104 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 3711.

105 - عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص 374.

106 - سورة النحل، الآية 125.

107 - سيد قطب، المرجع نفسه، ص 1873.

108 - سورة نوح، من الآية 2 إلى الآية 3.



ووجوههم حتى لا تتسرَّب كلماته إلى أسماعهم، وللتعبير عن إصرارهم على الضلال[109]: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَارًا (5) فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَارًا (6) وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا»[110]، ومع ذلك فقد واصل نوح عرض قضيَّته منوعاً أساليب العرض وطرق الاستدلال، متحيناً كلَّ فرصة بإصرار على تبليغ الرسالة، فتارة يجهر لهم بالقول، ثم يزاوج بين الإعلان والإسرار[111]: «ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا(8) ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا»[112]، ورغم هذا الجهد والعناء، والبذل والعطاء، فهو يواجه بالصدّ والمكر، والكيد والإعراض والتواطؤ على الكفر والضلال: «وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا(22) وَقَالُوا لاَ تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلاَ تَذَرُنَّ وَدًّا وَلاَ سُوَاعًا ولاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا»[113].

6- الرحمة والشفقة بالطرف الآخر، والحرص على إيصال الرّسالة إليه وإقناعه بالحقّ لا إفحامه وفضحه والتشهير به، وهنا يبيّن نوح ـ عليه السلام ـ هذا الحرص لقومه حين قال لهم ابتداءً: «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مَبِين»[114]، وفي موضع آخر يصرّح لهم بخوفه عليهم ورحمته بهم: «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُم عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ»[115].

7- اختيار الوقت المناسب[116]: وهو عامل مهمٌّ لنجاح الحوار وتحقيق ثمرته، فليس كلُّ وقت يصلح فيه العرض والنقاش، إذ تطرأ على الإنسان ظروف نفسيَّة أو اجتماعيَّة أو صحيَّة أو نحوها تحول دون استيعابه أو تؤثّر على فكره وعقله ومزاجه، وكما قيل: (لكلّ مقام مقال).

فلا بدَّ من تقدير الظروف المحيطة واختيار الفرصة المناسبة لفتح الحوار والنقاش، ولعلَّ هذا ما فعله نبي الله نوح ـ عليه السلام ـ حين نوَّع أوقات عرض دعوته وبيان رسالته: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً ونَهَارًا»[117].

هذه بعض الضوابط التي روعيت في مواقف الحوار في هذه السورة، ولا شكَّ أنَّ هناك ضوابط أخرى ظهرت في حوار نوح ـ عليه السلام ـ المفصَّل في سور أخرى من القرآن الكريم.

109 - سيد قطب، المرجع نفسه، ص 3712.

110 - سورة نوح، من الآية 5 إلى الآية 7.

111 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 3712.

112 - سورة نوح، من الآية 8 إلى الآية 9.

113 - سورة نوح، من الآية 22 إلى الآية 23.

114 - سورة نوح، الآية 2.

115 - سورة الأعراف، الآية 59.

116 - Ann Banfield: Phrases sans paroles: Théorie du récit et du style indirect libre, traduit de l'anglais par Cyril Veken, éd. Seuil, Paris, 1995, P.62.

117 - سورة نوح، الآية 5.



خاتمة:

إنَّ الحوار سمة من سمات الوحدة الفنيَّة داخل الخطاب القصصي القرآني، والمحاورة بين الأنبياء وأقوامهم ضرب من إيضاح الفكرة، وسبيل لعرض الموضوع، ووسيلة لبلورة الهدف الذي من أجله سيقت القصَّة، وهو في الحقيقة يكشف عن طبيعة الشخوص ويوضّح اتجاهاتهم وما تنطوي عليه نفوسهم. والجملة في الحوار وضعت أصلاً لتقال، ولينطق بها الشخوص، وليست كالمحاكاة أو الوصف أو السَّرد، وإنَّما إيقاعها من نوع مخالف يتراوح بين الطّول والقصر، والإيجاز والإطناب لملاءمة الموقف الذي تقال فيه. فالمقولة تبرز الفكرة والفكرة تدفع بالمقولة، وطبيعة الشخصيَّة التي تنطق بهذه الفكرة المصوغة في المقولة يتحتم أن تكون موائمة لما تنطق به متّسقة نفسيًّا واجتماعيًّا وخلقيًّا مع كلّ جملة ولفظة تخرج من الملقي إلى المتلقي، إذ الحوار فعل من الأفعال، به يزداد المدى النَّفسي عمقاً، ويحتدم الصّراع ويتأزَّم الموقف، وهو ما يبعث الحركة والحيويَّة في فنيَّة القصَّة. وعلى قدر واقعيَّة الشخصيَّات يكون إحكام الحوار ولا يؤتي ثماره إلا إذا ارتبط بحوادث الجوّ العام للقصَّة والمجتمع الكائن زمناً وعادة وسلوكاً، لأنَّه يصوّر المواقف الإنسانيَّة، ويثير الشعور والفكر معاً.

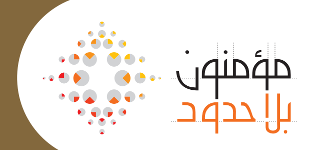
قائمة المصادر والمراجع

المصدر:

- **القرآن الكريم بالرَّسم العثماني رواية حفص،** كتبه الخطّاط عثمان طه، دار ابن كثير، دمشق، ط 4، 1405 هـ/ 1984م.

المراجع باللّغة العربية:

- **ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي):** زاد المسيّر، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1404هـ.
- **ابن حماد الجوهري (إسماعيل):** الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت، ط2، 1404 هـ. **ابن كثير (إسماعيل):** تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العلميّة، ط 2.
- **ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد):** سنن ابن ماجه، دار الفكر للطباعة والنشر، مجلد 2.
- **ابن منظور (جمال الدّين محمد أبو الفضل):** لسان العرب المحيط، المجلد الخمس، دار الجيل، بيروت، 1988.
- **ابن ناصر السعدي (عبد الرحمن):** تفسير الكريم المنان، مطبعة المدني، جدة، ط 2.
- **الأشقر (محمد سليمان):** زبدة التفسير من فتح القدير، ط2، 1408 هـ.
- **الأصفهاني (الراغب):** مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ط2، 1418هـ/1997.
- **الآغا (إحسان خليل):** أساليب التعلّم والتعليم في الإسلام، ط1، 1406هـ.
- **الألمعي (زاهر بن عواض):** مناهج الجدل، ط3، مطابع الفرزدق، الرياض، 1404هـ.
- **البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود):** معالم التنزيل، ط 5، دار طيبة، الرياض، 1417هـ.
- **بن عيسى (محمد):** سنن الترمذي، ط 2، مكتبة مصطفى البابي، مصر، 1397هـ.
- **حبنكة الميداني (عبد الرحمن):** ضوابط المعرفة، ط1، دار القلم، دمشق، 1395هـ.
- **حكمت بشير ياسين:** التفسير الصحيح، ط 4، دار المآثر للنشر والتوزيع، 1420هـ.
- **زمزمي (د. يحيى بن محمد):** الحوار آدابه وضوابطه، دار التربية والتراث، ط1، 1414هـ.
- **السيوطي (جلال الدين):**
  - الإتقان في علوم القرآن، ط3، مكتبة البابي، مصر، 1381هـ.
  - تفسير الجلالين، دار المعرفة، بيروت.
- **الشنقيطي (محمد الأمين):** أضواء البيان، عالم الكتب، بيروت.
- **الشوكاني (محمد بن علي):** فتح القدير، دار الفكر للطباعة، بيروت.
- **الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير):** جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلميّة، ط 1، 1412هـ.
- **القرطبي (محمد بن أحمد):** الجامع لأحكام القرآن، مجلد 9، دار الكتب العلميّة، 1408هـ.
- **قطب (سيد):** في ظلال القرآن، ط 6، دار الشرق، 1405هـ.
- **المحلي (جلال الدين):** تفسير الجلالين، دار المعرفة، بيروت.
- **النحلاوي (عبد الرحمن):** أصول التربية الإسلاميّة، ط 1، بيروت، دار الفكر المعاصر.
- **الندوة العالميّة للشباب:** أصول الحوار، ط3، الرياض، 1408هـ.



المراجع باللّغة الفرنسيَّة:

- Adam (J. M.), Revas (F.): L'analyse des récits, Seuil Mémo, Paris, 1966.
- Banfield (Ann): Phrases sans paroles: Théorie du récit et du style indirect libre, traduit de l'anglais par Cyril Veken, éd. Seuil, Paris, 1995.
- Charaudeau (Patrick) et Maingueneau (Dominique), Dictionnaire de l’analyse du discours, Sous la direction, Editions du Seuil, Paris, 2002.
- Combe (Dominique): Les genres littéraires, Hachette, Paris, 1992.
- Durrer (Sylvie): Le dialogue Romanesque: Style et structure, éd. Librairie Droz S-A, Genève, 1994.
- Genette (Gérard): Nouveau discours du récit, Ed. Seuil, Paris, 1983.
- Kuyumkuyan (Annie): Pour une pragmatique du discours narratif, éd. Lang SA, éditions scientifiques européennes, Bern, 2002.
- Lukach (Georges): Problèmes du réalisme, l’arc, 1975.
- Mainguenea (Dominique): Pragmatique pour le discours littéraire, Bordas, Paris, 1990.



تجليات المكان المقدَّس في العراق القديم

◆ عامر عبد زيد الوائلي

خلاصة

هذا البحث يتناول المكان المقدَّس في الحضارات القديمة وآليات إنتاجه، عبر التخيل الذي يتشكل عبر السلطة الفاعلة، غالباً ما يكون ظاهرة، عقائديَّة أو عرفيَّة، وأحياناً غير ذلك؛ إلا أنَّها دائماً تشكّل رسالة المتلقي فرداً أو جماعة، وهذه الرسالة هي استجابة لحاجات الفرد والجماعة، أو حاجة السلطة ذاتها، وهي مرتبطة بالذاكرة والخيال والعاطفة والخوف.

يصف (كانت) المكان بوصفه مفهوماً يدرك (بواسطة الحس الخارجي)، وهو أحد خصائص ذهننا، نتصور الموضوعات بوصفها خارجاً عنَّاً، وبوصفها جميعاً في مكان. إنَّ المكان هو مقولة عقليَّة قائمة في تأمل العلاقات بين الأشياء الخارجيَّة، لكن بالمقابل هناك المكان المتخيَّل المفارق، وقد تناولنا التصورات الأسطوريَّة حول هذا المفهوم، فظهر لنا ثلاثة أشكال منه: الجنَّة /دلمو، السماء، العالم السفلي؛ وهي: الأول: المكان المرغوب به «دلمو» الجنَّة: المكان المتخيَّل للحصول على الخلود، وهي رغبة تداعب جلجامش مثلما تداعب كلَّ القراء في خلود الذات، وإبعاد الاندثار عنها والغياب، وهو أمر ليس مشتهى من قبل جلجامش فقط، بل عظماء الرجال داخل ثقافته المندثرة، والعالم المتخيل الثاني: هو «العالم السماوي»، حيث مقرُّ زعيم الآلهة «انو»، هذا المكان يمثل هيمنة مطلقة؛ لأنَّه عالم الآلهة، السلطة المطلقة التي كلُّ ما في الأرض هو صدى لها. وهناك العالم الثالث: «العالم السفلي» المكان المتخيَّل للأموات: هذا العالم الذي بمثابة أمر حتمي وقوعه، ممَّا زرع الشك، حتى في قلوب الأبطال، فمهما حاول الرجل لا يستطع بلوغ السماء، ومهما عرض الرجل لا يستطع تغطية الأرض، وما دام مصيري المحتوم لم يأتِ بعد، فإنّي أريد أن أدخل أرض الأحياء، وأقيم فيها اسمي.

وخلاصة الأمر أنَّ هناك مقولة المكان المتخيَّل أو العالم؛ إنَّه خارج حدود هذا العالم، عالم مستحيل، ضمن ممكنات هذا العالم؛ إلا أنَّه العالم الذي يتمُّ من خلاله بناء العوالم، والسرد، والخيال.



مقدّمة

إنَّ الحديث عن المكان المقدَّس في الحضارات القديمة وآليات إنتاجه، عبر التخيل الذي يتشكل عبر السلطة الفاعلة، غالباً ما يكون ظاهرة، عقائدية أو عرفية، وأحياناً غير ذلك؛ إلا أنَّها دائماً تشكّل رسالة المتلقي، فرداً أو جماعة، وهذه الرسالة هي استجابة لحاجات الفرد والجماعة، أو حاجة السلطة ذاتها، وهي مرتبطة بالذاكرة والخيال والعاطفة والخوف.

أمَّا الذاكرة فلا تستحضر التجربة الماضية فحسب، بل تستحضرها بوصفها حدثاً ماضياً، وهذا ما يراه (أرسطو): «قوة استرجاع الذكريات مع ما يصاحبها من ظروف الزمان والمكان».[1]

أمَّا الخيال فهو ملكة حسيَّة داخلية أخرى، نستطيع بواسطتها أن نتصور الأشياء المدركة بالحواس الخارجيَّة الخمس فحسب، بل الأشياء التي لا تدركها، هذه الحواس كجبل من ذهب، أو فيل بحجم البرغوث، فالخيال بخلاف الذاكرة يستخدم المعلومات الواردة من الحواس الخارجيَّة الخمس بحرية، وبطريقة إبداعيَّة؛ لكنَّ الصور في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة[2]، أي لا يمكن تخيُّل شيء خارج الحس.

أمَّا العاطفة فهي ملكة حسيَّة، فالغضب مثلاً يثيره الإحساس بالإهانة، والخوف تخيُّل، وقوع شرٍّ يتهددنا، والحزن يسببه الإحساس بألم حاضر إزاء ذلك الشيء.[3] إنَّ هذه التركيبة التي تضمُّ المعرفة والعاطفة والرغبة يتمُّ إشباعها من قبل السلطة الدينيَّة، أوالسياسيَّة، أو الثقافيَّة. «فالدّين مثلاً يلعب دوراً هائلاً في تشكيل الذات الفرديَّة والحياة الجماعيَّة»،[4] وذلك من خلال استثمارها تلك العواطف والرغبة والمخاوف في تشكيل الذاكرة الجمعيَّة، من خلال تقديم جملة من الأساطير تبرر فعلاً طبيعياً أو هيمنة سياسيَّة على أنَّها أفعال مفارقة ميتافيزيقيَّة ذات صلة بالإله. «ليس للأفعال الإنسانيَّة بالمعنى المخصوص، ولا أشياء العالم الخارجي قيمة ذاتية مستقلة، فالشيء أو الفعل يكسب قيمة ويصير بالتالي (حقيقياً)؛ لأنَّه يشترك على نحو أو آخر من حقيقة تعلو عليه».[5] هذا يحدث عبر اللغة والطقس؛ أمَّا اللغة فهي التي تمنح الإنسان القدرة على الخلق والإبداع، فهذه النصوص الأسطوريَّة المكتوبة تثبت (الفضاء، المكان)، وتمسك به؛ لارتباطها بالنظر (العين)، والكلمة المنطوقة مرتبطة بالأذن البشريَّة، وهذا يعني أنَّ قراءة نص ما تعني الإمساك بالزمان والمكان، وهذا يحدث عبر تقنية تخيليَّة للوجود من خلال مقولتين ذهنيتين تعملان على إنتاج تمثلات عن الوجود، هما: الزمان، والمكان، ونحن هنا سوف نركز على المكان المقدَّس.

أمَّا المكان فقد وعى الإنسان منذ الأزل ضرورته وأهميته في حياته، وكان هذا الوعي باستقراره وثباته شرطاً من شروط ديمومته. وينقسم المكان إلى مكان خاص؛ هو الحيز الذي يشغله الجسم، والمكان المشترك؛ وهو الحيز الذي تشغله

---

1 - روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم عضو جديد، ترجمة: كمال خلايلي، سلسة عالم المعرفة134، الكويت. ص ص 90-91.

2 - المرجع نفسه، ص 92.

3 - المرجع نفسه، ص ص 92-93.

4 - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 1995، ص 186.

5 - مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة ناهد خياطة، دار طلاس للدراسات والنشر، ط1، دمشق، 1987، ص 17.



جملة أجسام، ويتصف المكان بأنَّه متجانس، ومتصل، وغير محدود، ويتصف المكان من الوجهة الرياضية بأنَّه ذو ثلاثة أبعاد، والأشكال الهندسيَّة ذات طلائع ثابتة. والمكان هو مجال يتمظهر من خلاله المقدَّس عبر الطقس وهذا يدفعنا إلى التأمل في المكان مفهوميَّاً:

1ـ البعد الفلسفي للمكان:

يصف كانط المكان بأنَّه مفهوم يُدرك (بواسطة الحس الخارجي)، وهو أحد خصائص ذهننا، نتصوَّر الموضوعات بوصفها خارجاً عنا، وبوصفها جميعاً في مكان[6].

هو يميز أهمَّ صفات هذا المفهوم،[7] على أنَّه: «تصوُّر ضروري قبلي، يشكّل أساساً لجميع الحدوس الخارجيَّة، ولا يمكن البتَّة أن نتصوَّر أنَّه ليس هناك مكان، رغم أنَّه يمكننا أن نفكر أنَّه ليس ثمَّة من موضوع في المكان،[8] ولا يمكن أيضاً أن نتصوَّر سوى مكان واحد، إنَّ المكان هو مقولة عقليَّة قائمة في تأمُّل العلاقات بين الأشياء الخارجيَّة، لكن نستطيع القول إنَّ هذا المكان هو مكان جاء بفعل تأمل عقلي إبستمولوجي.

2ـ البعد التخيلي للمكان» المكان المتخيل:

هناك مكان آخر، هو إبداع عقلي ذو طابع عاطفي، إنَّه **المكان المتخيَّل**، أي المكان المرتبط بالخيال وقدرته الإبداعيَّة على خلق عوالم بديلة، يحاول من خلال التعبير عن وجدانه وعواطفه ورغباته هذا المكان المتخيل، يقول عنه باشلار: «إنَّنا لا نعيش الصورة بشكل مباشر، والواقع أنَّ لكلّ صورة عظيمة عمقاً حلمياً بعيد الغور، يضيف إليه تاريخ الشخص لوناً خاصاً».[9] إنَّ المكان ليس المكان العقلي الرياضي، بل هو انعكاس صورة الأشياء المعاشة في ذات الإنسان، الذي بدوره يعطيها صورة الأشياء وجدانيَّة. وفي هذا يقول إدوارد سعيد إنَّه (باشلار) يصف فضاء المنزل-الموضوعي زواياه وردهاته...، ممَّا يضفي عليه شعرياً ... ذات قيمة تخيليَّة أو مجازيَّة».[10] فالمكان هو انعكاس لذات وبعدها العاطفي، وأثر هذا على المكان، في الوقت الذي يظهر في المكان بمعناه العلمي/ العقلي، متجانس متصل، يصف مرسيا إلياد (المكان الأسطوري) بعدم التجانس والانقطاع. تظهر دراسته عبر العلاقات الآتية:

إنَّ الحياة غير ممكنة بدون نافذة نحو المتعالي، فإنَّ مركز العالم ينطوي على المكان المقدَّس، إذ عن طريق ظهوره تنفتح (كُوَّة) من الأعلى (العالم السماوي)، أو من الأسفل الأقاليم الدنيا، وعالم الأموات، تصبح المستويات الكونيَّة الثلاثة: الأرض، والسماء، والأقاليم الدنيا متصلة بعضها ببعض، وفكرة الاتصال يعبَّر عنها أحياناً بعمود كوني يكون وسط العالم

---

6 - عمانوئيل كانت، نقد العقل المحض، مركز الإنماء القومي، ترجمة: موسى وهيبة، بيروت، (د0ت)، ص ص 60-61.

7 - غاستون باشلار، جماليات المكان، الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1984. وانظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العلمية، بيروت، 1981.

8 - مرسيا إلياد، المقدَّس والمدنَّس، ترجمة: نهاد ضيافة، دمشق، ص ص 37-35.

9 - يوسف شلحت، بين المقدَّس عند العرب، ترجمة: خليل احمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ص 23.

10 - المرجع نفسه. ص ص 25-23.



المسكون الذي ينشر حوله.[11] إنَّ المكان الأسطوري مكان ثانوي غير متجانس؛ لأنَّ الأسطورة تستند إليه من خلال العلاقة القائمة بينه وبين التخييل، أو مع اللَّاواقع.[12] لذلك نجد أنَّ العلاقة بين الأماكن لا تتمُّ إلا من خلال الارتباط بطرف ثالث هو **الآلهة**، وهذا يقتضي وجود باب مفتوح يجعل الاتصال معها ممكناً. فعلى هذا الأساس «يجب أن يوجد (باب) صوب الأعلى، ويمكن منه أن تنزل إلى الأرض، ويمكن للإنسان أن يصعد رمزياً إلى السماء».[13]

3ـ هناك فرق بين المكان المسكون والمكان غير المسكون

إنَّ الحياة غير ممكنة في العماء التي تفقد الصلة بالمتعالي، فالإقامة في كلّ مكان «تعني في الدرجة الأخيرة تطويبه».[14]

هكذا تغدو لدينا أماكن متخيَّلة أولى داخل المكان هذا، والفرق هو **المقدَّس** الذي قدسيته من حلول الإله فيه، وهو مكان بمثابة جزء من المكان **الدنيوي**، بالمقابل هناك أماكن أخرى **متخيِّلة**، هي وليدة الرغبات والأماني في الحصول على مكان لا يتغير فيه شيء، ديمومة وحياة خالدة، سواء كان المكان «دلمو» أو«عدن» أو أرض الأحياء «غابة الأرز». وهذه إشارة إلى أنَّها الأرض التي يعيش فيها الخالدون، أو المكان الذي يمكن للإنسان البشر الفاني أن يكون فيه من الخالدين.

لكنَّ الطرق إلى هذه الأماكن - كما تخبرنا ملحمة جلجامش ـ خطرة، من أهمّ مخاطر هذه الطريق أنَّ الأسُود تتولى حراسة ممراته، والتخلص منها يتطلب مساعدة إلهيَّة، كما نقرأ فيما يلي:

وهكذا وصل جلجامش أخيراً إلى ذلك الجبل الكبير، الذي يطلقون عليه «ماشو»، الجبل الذي يحرس الشمس في شروقها وغروبها. ترتفع قمته إلى السماء، وتضرب جذوره إلى العالم السفلي، وعند بوابته يقوم العقربان بالحراسة.[15] هذا الجبل هو العقبة بين جلجامش (حيث آمال مدينة أوروك)، وبين المكان المشتهى المتخيَّل «دلمو»، فهو مانع دون الوصول إلى هناك، هو حاجز فاصل يحول دون الوصول إلى دلمو، وهو من ناحية أخرى الرابطة بين العوالم الثلاثة: عالم السماء المتخيل حيث «أنو» كبير الآلهة، وعالم الأموات العالم السفلي المتخيل أرض اللاعودة، وفي الوسط أوروك مركز العالم.

يصف مرسيا إلياد المكان المقدَّس بأنَّه واسطة بين الأرض والسماء، وهذا ما يظهر في رمزية الجبل الكوني "حيث في ثقافات كثيرة تحكي عن جبال أسطورية".[16] هناك مكان آخر في «دلمو»، إنَّه «حديقة الآلهة»، هي جنَّة عجيبة بمناظرها البهيجة وألوانها الزاهية، وهي حقاً تنقل المشاهد نقلة أسطوريَّة، هذا الجو المظلم الكئيب الذي عاشه جلجامش خلال

11 - مرسيا إلياد، المقدَّس والمدنَّس، ص 35.

12 - قاسم المقداد، هندسة المعنى في السرد الأسطوري والملحمي دار السؤال، دمشق: 60.

13 - مرسيا إلياد، المقدَّس والمدنَّس: 28.

14 ـ الأسطورة والتاريخ، المرجع السابق، ص 86. هذا التطويب نلمسه في أسطورة أنانا وشجرة الخالوب، وهو أيضاً ظهر في مرويات المستشرقين عن العوالم المجهولة الخالية.

15 ـ مرسيا إلياد، المقدَّس والمدنَّس، ص ص 39 -40.

16 ـ قاسم المقداد، هندسة المعنى، ص ص 63 -64.



رحلة عبور الجبل إلى جوٍّ من الإشراق والبهجة بعد إرهاق الساعات الطويلة في الظلمات المحيطة بالجبل. وقد نقلت هذه الحديقة الأسطوريَّة بأوصافها غير العاديَّة تفسيراً تاريخياً واقعياً يجعلها حديقة أرضيَّة تنتمي إلى العالم الذي نعيش فيه.

هناك مكان متخيَّل آخر، إنَّه «بحر الموت»؛ ينتقل جلجامش من «حديقة الآلهة» إلى موقع أسطوري آخر، إنَّه ذلك البحر الذي يحيط المكان بالصعوبات التي تجعل أمنية الوصول إليه عسيرة على الإنسان لكي يحصل على الخلود، حتى لو كان مثل جلجامش الراعي السياسي والبطل الشعبي. يقول جلجامش: «لم أنقش اسمي على الألواح كما هو مقدَّر لي، لأذهبنَّ إلى البلد الذي تقطع فيه أشجار الأرز، ولأثبتنَّ اسمي في المكان الذي تكتب فيه أسماء عظماء الرجال، ولأقيمنَّ نصباً للآلهة، حيث لم يخط اسم حتى الآن». هذا النصُّ يقدّم لنا توصيفاً لنوعين من المكان: الأول هو المكان المرغوب فيه «دلمو» الجنَّة: المكان المتخيَّل للحصول على الخلود، وهي رغبة تداعب جلجامش مثلما تداعب كلَّ القراء في خلود الذات، وإبعاد الاندثارعنها والغياب، وهو أمر ليس مشتهى من قبل جلجامش فقط، بل عظماء الرجال داخل ثقافته المندثرة، بالمقابل هناك مكان له صفة أخرى، وهي كونه مكاناً **فارغاً خالياً** من أيّ ذكر للآلهة التي تمثلها «أوروك» الآلهة القوميَّة، فالإله يعني تعبيراً عن الشعب الذي يحميه، ومن ثمَّ يغدو هذا المكان محل رغبة أوروك، بسبب الحاجة إلى الأخشاب في بناء المعبد والقصر، ومدينة أوروك عموماً، فهو مكان متخيَّل يحقق لها إشباعاً لحاجاتها، وذكر الاسم يعني تطويباً لهذا المكان، وتحويله من مكان للغيلان مثل «خمبابا»، إلى مكان تسكنه الآلهة، وتضفي عليه التمدُّن «وتبدو الملامح الأسطوريَّة في غابة الأرز أو أرض الأحياء، في أنَّها أولاً أرض بلا حدود جغرافيَّة واضحة، وبلا معالم حقيقيَّة تدلُّ عليها، كما أنَّها أيضاً ليست منسوبة إلى زمان ومكان معينين».[17] وثمَّة مكان متخيل آخر في الطريق من أوروك إلى دلمو، وهو يمثل انقطاعاً في المكان الدنيوي بحلول القدسي فيه، فهذا المكان هو «جبل ماشو» من الأماكن الأسطوريَّة في الملحمة، الجبل الذي وصل إليه جلجامش بعد أن قرَّر البحث عن «أوتونبشتم»، وكان هذا الجبل يمثل عقبة أمام جلجامش عليه أن يتخطاها بالطريق المؤدية إلى الجبل، فهي طريق محفوفة بالمخاطر، ولم يتمكن إنسان من اجتيازها من قبل للوصول إلى الجبل.

يا جلجامش لم يسلك هذه الطريق أيُّ أحد مطلقاً.

ولم يطرق أيُّ أحد مسالك جبالها.

وتمتد أعماقها على مسافة اثنتي عشرة ساعة مضاعفة.

(حيث) الظلام الكثيف ولا يوجد أيُّ نور.

من مشرق الشمس إلى المغرب الشمس.

17 - جيلبر دوران، الأنثرولولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، ط1، بيروت، 1998، ص 101.



العالم - المتخيل الثاني «العالم السماوي»:

هو «العالم السماوي»، حيث مقرُّ زعيم الآلهة «أنو»، هذا المكان يمثل هيمنة مطلقة، لأنَّه عالم الآلهة، السلطة المطلقة التي كلُّ ما في الأرض هو صدى لها.

وإذا ما بحثنا عن العلاقة بين السماء والأرض كانت هي المكان الذي شهد الحدث الأول، فهو مكان متخيَّل، كلُّ ما حدث فيه يحاول تكراره في أفعاله الطقسيَّة، أفعال البشر وقيمتها لا يرتبطان بمعطياتها الفيزيقيَّة الخام، بل بما هي إعادة لفعل بدئي وتكرار لمثال مطيقي (...)، وما حياته إلا تكرار متصل لبوادر ابتدرها آخرون غيرهم، وأيضاً للسماء استمراريَّة في سيطرتها على كلّ ما يدور في الأرض، فهي المكان الذي تحلُّ فيه الآلهة، وهذه الآلهة هي الفاعل في الأرض؛ نجد ذلك في ملحمة جلجامش (يحاول القاص انطلاقاً من أرضيَّة منبسطة (مدينة سهل) تنظيم إبعاد المعاش (جلجامش في ممارسة استبداده الشعب في شكواه، ... إلخ)، وتشكّل التجربتان المعاشتان في المدينة، وفي السهل أساساً، أوَّل نقطة انطلاق المغامرة الفضائيَّة في القصة بين المدينة والسهل، لا يتمُّ الاتصال بشكل مباشر، وإنَّما عن طريق طرف ثالث يملك القدرة على الفعل الإلهي(...). إنَّ الأعلى أو عالم الآلهة هو عالم منفصل عن العالم الأرضي، لكنَّه يرتبط به ارتباطاً وثيقاً، بالمقارنة يشكّل سقفاً لهذا الأخير، حيث يصعب على سكان الأسفل (المدينة) اقترافه، أو حتى مجرَّد الوصول إليه، إذ بين الأعلى والأسفل هناك عالم تحتله فعاليات الآلهة، أو نشاطاتها.[18] وهذا ما يجسّده اللاهوت العراقي في جعله يقف على رأس مجمع الآلهة الإله (أنو) إله السماء وأنو الآلهة، ويليه في الأهميَّة الإله (أنليل)، إله الجو، ثمَّ الإله (أنكي ـ أيا) إله الأرض، انظر هذه التراتبيَّة بين السماء والأرض، بين الفاعل والمنفعل.

فقد رسم ملامح السماء في أسطورة آدابا، حيث يقدّم لنا توصيفاً لذلك المكان المتخيَّل كما يقول «جيلبيرت دوران» إنَّ كلَّ هذه الرموز الطقوسيَّة، هي وسائل إلى السماء، فالكاهن عندما يتسلق درجات السلم «يبسط ذراعية كما يفرد الطائر جناحيه»، ونسجل هنا التمثيل العميق بين الارتقاء والجانح، فعندما يصل القمَّة يصرخ: (لقد وصل إلى السماء لقد أصبح خالداً)، مبيناً هكذا أنَّ الهمَّ الأساسي لهذه الرمزيَّة هو - قبل أيّ شي آخر - نصب سلّم بوجه الزمن والموت.[19]

إنَّ هذا المخيال الذي تدفعه الرغبة في الخلود أعطانا ملامح عن ذلك العالم المتخيَّل، السماء حيث الإله (أنو Anu) تقول الأسطورة إنَّ (أيا) إله الحكمة قال لآدابا بعد أن كسر جناح ريح الجنوب، وجعل يطبق الوصايا التالية عند ما يواجه "أنو" طالباً الغفران منه بعد رحلته إلى السَّماء:

وجعله يترك شعره منفوشاً.

وحمله على ارتداء لباس حداد، وقدَّم له هذه النصيحة:

---

18 ـ كلين دانيال، موسوعة علم الآثار، ترجمة: ليون يوسف، دار المأمون، ج 2، ط1، بغداد، 1990، ص 48.

19 ـ مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ص ص 22- 23.

يا أدبا إنَّك ذاهب أمام "أنو" الملك،

وستسلك الطريق إلى السماء.[20]

إنَّ الأسطورة تتحدث عن صعوده إلى السماء، ومشاهدته الإله (دموزي) أثناء تلك الرحلة، وهذه الرحلة لها ما يشابهها في نصوص العهد القديم والجديد، تفصح عن كيفيَّة الصعود إلى السماء، في العهد الجديد السيّد المسيح يمتطي ظهر غيمة، ويصعد من أعلى جبل الزيتون إلى السماء أمام حشد من المجتمعين.[21] وحول هذه الرحلة يتساءل «طه باقر»: فهل خدع «آدابا» حتى ضيَّع عليه فرصة الخلود، أم أنَّه أخطأ في تقدير إرادة كبير الآلهة (أنو)؟ وصل وكان سينال الخلود لو تناول الطعام الذي قدَّمه له الإله؟ لكنَّ المهم أنَّه يقدّم توصيفاً تخيلياً لرحلة أسطوريَّة تشير إلى هذا المكان المتخيَّل للسَّماء.

وصل رسول «أنو»، وقال «آدابا» الذي كسر جناح الريح الجنوبيَّة: (ليحضر أمامي) جعله يأخذ طريق السماء، وصعد إلى السماء، حين صعد إلى السماء وصل إلى بوابة «أنو»، وكان «تموز» و»كزيدا» واقفين عند بوابة «أنو».[22]

العالم الثالث «العالم السفلي» المكان المتخيَّل للأموات:

هذا العالم الذي بمثابة أمر حتمي وقوعه، ممَّا زرع الشك حتى في قلوب الأبطال (فمهما حاول الرجل لا يستطع بلوغ السماء، ومهما عرض الرجل لا يستطع تغطية الأرض، وما دام مصيري المحتوم لم يأتِ بعد، فإنِّي أريد أن أدخل أرض الأحياء، وأقيم فيها اسمي).[23] ويُعرف عالم الموتى (العالم السفلي) عند السومريين والأكاديين بعدَّة أسماء هي: كور وهو اسم مدينة كانت مركز عبادة «نرجال» إله العالم السفلي، و(أرض اللاعودة) (كر- نو- كي) «Kur- Nu-Gle» وبالأرض العظمى (كي - كال) «Ki-GAL»، وصدر العالم، وسُمّي بيت تموز[24].... وسُمّي (بيت الظلام)، (بيت أكليتي) كما سُمّي أيضاً (خربو) أي الخرابة، وهي تسمية تشير إلى الخراب الذي يقيم فيه[25]. إذ تؤكد (ملحمة جلجامش) على حتميَّة الموت، وتعذُّر الخلود على الإنسان:

«إنَّ (الأنوناكي) الآلهة العظام تجتمع مسبقاً

ومعهم (ماميتم) صانعة الأقدار تقدّر معهم المصائر

20 - المرجع نفسه ،ص.36

21 ـ المرجع نفسه، ص 37.

22 ـ طه باقر، مقدّمة في أدب العراق القديم، ط1، 1973، ص 120126.

23 - Kramer, S. N., Gilgamesh and the Land of living, JCS, 1, 1943, p. 3- 46.

24 ـ طه باقر، مقدّمة في أدب العراق القديم، ص ص 223 - 226

25 ـ نائل حنون، عقائد ما بعد الموت، ص 179.



قسَّموا الحياة والموت

ولكنَّ الموت لم يكشفوا عن يومه»[26].

لقد كان للدور العاطفي والتسويغ الديني دور كبير في بلورة ذلك المكان الذي استخدم من أجل قيام عالم دنيوي يصبح هو العزاء الأخير، بعد فشل المحاولات التي قام بها الأبطال من أجل نيل الخلود، مقابل حتمية الموت تظهرهِ هذه التجربة في مركزيَّة هذا المكان (أي العالم الدنيوي) بوصفه العالم الممكن، بالمقابل فإنَّ الصورة المتخيلة عن العالم السفلي تصوّره على أنَّه حالة سقوط في الهاوية، إنَّه عالم غير مرغوب به، وهذه ملامة ترتسم في ملحمة جلجامش، حيث يصوّر لنا السرد الملحمي هذا العالم:

فخرجت روح «أنكيدو» من العالم السفلي بهيئة شبح

تعانقا وقبّل أحدهما الآخر

تشاورا فيما بينهما، كأنَّهما يتحدثان معاً

أخبرني صديقي، أخبرني صديقي

فاجلس وانتحب

جسدي ...الذي لمسته، ففرح قليلاً

التهمته الديدان كأنَّه ثوب عتيق

امتلأ بالتراب.

الذي ليس له ابن هل رأيته؟ «لقد رأيته»

الذي له ابن واحد، هل رأيته؟ «لقد رأيته»

الذي له ابنان هل رأيته؟ «لقد رأيته»

يسكن في بناء من الآجر ويأكل الخبز

والذي تمدَّد جسده «بدون دفن» على السهل، هل رأيته؟

لقد رأيته.

روحه لا تستقرُّ في العالم السفلي.[27]

---

26 ـ طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 129.

27 ـ نائل حنون، ما بعد الموت في مصر وبلاد الرافدين القديمة، مطبعة دار السلام، والشؤون الثقافية، ط2، بغداد، 1986، ص 345.



صورة العالم السفلي الحسيَّة، التي تتَّخذ شكل تجويف يملؤها الغبار الخانق، هي صورة استقاها العراقي القديم من بيئة الطبيعة في الجنوب.[28] والملاحظ التشابه بين اسم العالم السفلي «كور»، وبين «كور» صناعة الفخار المعتمدة، فالكور (الذي كان مستخدماً في القديم، ومنذ عصور ما قبل التاريخ، من أجل صنع الفخار بالدرجة الأساسيَّة، وكان يتكَّون عادة من قبَّة من طين، تصنع فيها الأواني الفخاريَّة وهي مقلوبة، وكانت تتحرَّك في قمَّة فتحة لتيار الهواء ومنفذ آخر من الجانب، أمَّا صفات العالم السفلي وقوانينه فسوف تتضح لنا من رحلة الميت إلى (أرض اللَّاعودة)، ينحدر الميت أولاً إلى عالم الأموات في فتحة القبر، ويبقى فيه أبد الدَّهر، وتذكر المصادر المسماريَّة وجود بوابات في الأرض، تطلُّ على هذا العالم وتؤدي إليه[29]... ويمكن لأيَّة حفرة عميقة أن تطلَّ عليه، كما يوجد له مدخل وراء خط الأفق الغربي حيث مغيب الشمس، التي تنزل إليه بعد المغيب.[30]

وقد تمَّ توصيف جغرافيَّة الموت للعالم السفلي عبر تخيُّل ذلك المكان، على أنَّه (يمثِّل الطبقة الأخيرة تحت الأرض، وفوق سقفه كانت تمتدُّ مياه العمق، وعوام هذا المكان المتخيل: النهر «خبر» لفظة أكدية «أي ـ لو- رو- كو»، أي النهر الذي يعبر منه الإنسان، فهو يظهر على مستويين: المستوى الطبيعي، وهو أشبه بموضع خندق يحفر حول الأسوار للموت، والمستوى التخيلي، وهو أشبه بالبحر الذي يقف حاجزاً بين جلجامش ودلمو، ولم يكن يسمح بعبور الموتى لنهر «خبر» للوصول إلى الأسوار إلا بتقديم الشعائر الجنائزيَّة.

خلاصة

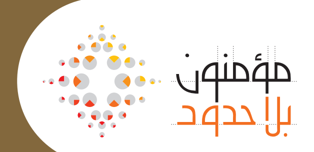
ما نريد قوله إنَّ هناك مقولة المكان المتخيل أو العالم؛ لأنَّه خارج حدود هذا العالم، إنَّه عالم مستحيل، ضمن ممكنات هذا العالم؛ إلا أنَّه العالم الذي يتمُّ من خلاله بناء العوالم، والسرد، والخيال.

---

28 ـ كلين دانيال، موسوعة علم الآثار، ترجمة: ليون يوسف، دار المأمون، ج2، بغداد 1990، ص 480.

29 ـ فاضل عبد الواحد، عشتار ومأساة تموز، دار الحريَّة للطباعة، ط2، بغداد، 1973، ص 179.

30 - Kramer, S. N., Gilgamesh and the Land of living, JCS, 1, 1943.



المصادر

- روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم عضو جديد، ترجمة: كمال خلايلي، سلسة عالم المعرفة 134، الكويت.
- كلين دانيال، موسوعة علم الآثار، ترجمة: ليون يوسف، دار المأمون، ج2، بغداد 1990.
- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقية، ط2، بيروت، 1995.
- مرسيا إلياد، المقدَّس والمدنَّس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1988.
- مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة ناهد خياطة، دار طلاس للدراسات والنشر، ط1، دمشق، 1987.
- كانت، نقد العقل المحض، مركز الإنماء القومي، ترجمة: موسى وهيبة، بيروت، (د.ت).
- غاستون باشلار، جماليات المكان، الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 1984.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العلميَّة، بيروت، 1981.
- الأسطورة والتاريخ، دار الشؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد.
- يوسف شلحت، بين المقدَّس عند العرب، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت.
- فاضل عبد الواحد، عشتار ومأساة تموز، دار الحريَّة للطباعة، ط2، بغداد، 1973.
- قاسم المقداد، هندسة المعنى في السرد الأسطوري والملحمي، دارالسؤال، دمشق.
- جيلير دوران، الإنثرولولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، ط1، بيروت، 1998.
- كلين دانيال، موسوعة علم الآثار، ترجمة: ليون يوسف، دار المأمون، ج 2، ط1، بغداد، 1990.
- طه باقر، مقدّمة في أدب العراق القديم، جامعة بغداد، ط1، بغداد، 1986.
- طه باقر، ملحمة جلجامش، وزارة الثقافة والإعلام، ط1، بغداد، 1980.
- نائل حنون، ما بعد الموت في مصر وبلاد الرافدين القديمة، مطبعة دار السلام، والشؤون الثقافيَّة، ط2، بغداد، 1986.
- Kramer, S. N., Gilgamesh and the Land of living, JCS, 1, 1943.

تفكيك عناصر المقدَّس الإسلاميّ في سرود المواقف للنفّريّ

سامية بن عكوش

ملخَّص

يتناول المقال عناصر المقدَّس الإسلاميّ الواردة في سرود نصوص المواقف للصوفيّ محمد بن عبد الجبَّار النفّريّ من القرن الرابع هجريّ؛ وبالضبط: اللّه، قصة النّداء الأصلية للخلق، النبوَّة، الإسلام، الصلاة، تلاوة القرآن. ويستند المقال إلى استراتيجيَّة تفكيكيَّة، تشرّح أوّلاً الأسس التي تتأسَّس عليها بنيات المعالم المقدَّسة وتكشف التناقضات الداخليَّة التي تنخر بنيات معالم المقدَّس الإسلاميّ. ثمَّ تفتح ثانياً هذه البنيات على إمكانيات واسعة للقراءة والتأويل. وتتناغم استراتيجيَّة التفكيك المعتمدة مع طبيعة نصوص المواقف؛ لأنَّ نصوص المواقف تتضمَّن سرداً لعناصر المقدَّس الإسلاميّ السَّابقة، وتأمُّلات نقدية في الوقت نفسه؛ بل يقترب النَّقد المعتمد من روح التفكيك، خاصة أنّه يشتغل من داخل إمكانيات اللّغة العربيَّة.

ولأنَّ النّصوص النفّرية ذات علاقة بأبعاد أنطولوجيَّة، وبقصص الخلق الواردة في الكتب المقدَّسة؛ فسأعرض في بداية المقال المراتب الوجوديَّة للذات الإلهيَّة وعلاقتها بالمراتب الشّهوديَّة عند المتصوفة. ثمَّ أنتقل بعدها إلى إبراز العلاقة بين قصة الخلق الأصليَّة الواردة في الحديث القدسيّ: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرَف فخلقت الخلق فبه عرفوني"، وبين المراتب الوجوديَّة في النّصوص الصوفيَّة. كما سأربط قصة النّداء الأصليّ الواردة في القرآن بالنُّصوص الصوفيَّة، باعتبارها استعادة للنّداء الأصليّ للرَّب. وسأركّز على نصوص المواقف في تجلية هذه العلاقة. وسأنتقل أخيراً إلى تتبع الأسس التي تعتمدها نصوص المواقف لاستعادة النّداء الأصليّ للرَّب، وسأكشف النَّقد الذي توجّهه نصوص الاستعادة لمعالم المقدَّس الإسلاميّ؛ إذ تفكّك نصوص الاستعادة الصوفيَّة الأسس التي تؤسّس معالم المقدَّس السَّابقة.

مقدّمة:

يشكّل الدين أحد أهمّ الحلقات الصلبة للسّياج الدوغمائيّ، إلى جانب الجنس والسياسة في العالم العربيّ. ويستبعد هذا السّياج أيَّة إمكانية تجديد لأدوات ومواضيع التفكير الدينيّ. فخلقت مناطق محرَّمة، يستحيل التفكير فيها، لأنَّ استحالة التفكير خارج حمى ما هو مسموح، خلق جهلاً بما هو ممكن خارج المسموح، ومع الزمن صار الجهل مقدَّساً. ويهوى الإنسان صناعة المقدَّسات، لأنَّها تمثل له المعنى وسط الخواء المحيط به، والقار وسط رعب المتحوّل. باختصار: يصنع المقدَّس المجهول، ويحمي المقدَّس من رعب المجهول. لهذا يصعب تحطيم أصنام المقدَّس، في الأذهان أو الأعيان. فقلّة من امتلكت جرأة مساءلة المقدَّس في كلّ ثقافة، وقلّة من حاولت إبداع المقدَّس شعراً أو نثراً، وقلّة من نجحت في التخفيف من وطأة المقدَّس.

ويقف الصوفي محمد عبد الجبَّار النفّريّ في صفّ القلّة المسائلة والمبدعة للمقدَّس الإسلاميّ. فلماذا النفّريّ في الكتابة عن المقدَّس الإسلاميّ؟

لم يكن اختيار تجربة الصوفي محمد بن عبد الجبَّار بن الحسن النّفّريّ من القرن الرابع الهجريّ اعتباطياً، بل لمسوغات موضوعيَّة جعلتني أختار نصوص النفّري وسط هذا الكمّ المشهود ممَّن اشتغل باقتدار في مجال السَّرد الدينيّ. ولعل أبرز المسوغات الموضوعيَّة ما يلي:

1ـ خرج النفّري على القارئ العربيّ بشكل كتابة مختلف عمَّن سبقوه وعاصروه. إذ اختار الكتابة المقطعيَّة التشذيريَّة، لنصوص تقدَّر بـ 78 مقطعاً. وتتصدر كلَّ موقف عناوين مختلفة، كموقف الموت، موقف الوقفة، موقف الكشف والحجاب. واستطاع بهذه المقاطع التشذيريَّة أن يختلف عن شكل الكتابة في عصره، ليقترب من الكتابة التشذيريَّة المعاصرة.

2ـ تتضمن المقاطع النفّريَّة نصوصاً تنظيريَّة عن موضوع الحبّ الإلهيّ وسبل الحضور إلى جناب اللّه- المحبوب والأدوات المعرفيَّة الكفيلة بتحصيل ذلك. ومن جهة أخرى تسمح نصوص سرديَّة- وقد ترتقي إلى السرد الشعريّ- بتأمُّل مدى قوة هذه المفاهيم النَّظريَّة أو تهافتها. والطريف أنَّ بعض المقاطع تمثل لغة واصفة وموصوفة؛ أي أنَّها تنظّر وتتأمل في الوقت ذاته نجاعة التنظير. وإنَّ نصوصاً كهذه تسمح بسرد الموضوع ونقد السرد في الآن ذاته. ولمَّا كان الموضوع يتعلق بالدين الإسلاميّ، وبالضبط المقدَّس فيه (اللّه، العقيدة، النبوَّة والولاية، العلاقة بين اللّه والإنسان، وكذلك الموجودات)؛ فإنَّ نصوصاً تسرد وتمارس نقد السَّرد جديرة بتقديم نموذج متفرد، لتوظيف المقدَّس وتبيان حدوده.

3ـ يمثل السُّؤال البنية الأساسيَّة للنُّصوص السرديَّة، وقد تعلّقت الأسئلة في نصوص المواقف بعناصر المقدَّس الإسلاميّ (اللّه والسَّبيل للحضور إليه، معنى المعراج في أسمائه وصفاته، الإسلام، الولي وعلاقته التوسطيَّة في النُّصوص السَّرديَّة لإحضار المعنى الإلهيّ داخل العبارة). وقد تبدَّت الأجوبة عن هذه الأسئلة مفتوحة، لا تقرُّ على قرار من جهة، ومن جهة أخرى تصل كلَّ الموجودات في الأرض والسماء ببعضها بعضاً، أي أنَّها ذات بُعد أنطولوجيّ واضح. ولمَّا كانت النُّصوص

السرديَّة هي تأملات نقديَّة في الوقت نفسه؛ فإنَّ هذه الأسئلة تبدَّت خاضعة للمساءلة، وهو الجديد في نصوص النفّري مقارنة بكثير من نصوص التصوُّف الإسلامي؛ ممَّا يسمح بمراجعة هذه المسلمات المقدَّسة.

4ـ طرحت نصوص النفّريّ، ومازالت تطرح العديد من الإشكاليات المعرفيَّة، التي ما تزال محلَّ نقاش مستعر في السَّاحة النَّقدية المعاصرة، كسؤال كينونة الإنسان في الوجود، ومعنى هذه الكينونة عندما ترتقي للوجود إلى جناب اللّه وفي علاقة مع باقي الموجودات، والأدوات المعرفيَّة الكفيلة بتحصيل معنى هذا الوجود؛ أهي العلم أم المعرفة أم الرؤيا - الخصيصة التي يقترحها النفّريّ للكينونة مع اللّه- ثمَّ علاقة اللّغة بالكينونة. ولمَّا كانت نصوص المواقف سرداً وتأملاً نقدياً، فإنَّها تضع هذه الأسئلة في صلب السَّرد، فتربط بذلك الإبستمولوجي والسرديّ، الدينيّ المقدَّس بالدنيويّ المبدع، الفلسفيّ بالشعريّ. وإنَّ فرادة هذا المسعى جعلت ابن عربي يتأثر بالنفّري في عدة سياقات من كتبه، على رأسها كتابه «مشاهد الأسرار القدسيَّة ومطالع الأنوار الإلهيَّة». وقد أشاد ابن عربي بالنفّريّ في أكثر من موضع في كتابه الفتوحات المكيَّة، حيث اعتبره شيخ المقامات والأحوال. ومايزال النفّري مؤثّراً في الكتابة الإبداعيَّة في عصرنا، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر: تجربة الشاعر أديب كمال الدين الذي تأثّر بشكل الوقفة النفّريَّة ولغتها، فعنوَن دواوينه الشعريَّة بـ«مواقف في الحروف». كما نذكر أدونيس أكثر المبدعين تأثراً بالبُعد الرؤيويّ للغة النفّري. هذا التأثر دفع أدونيس إلى تأسيس مجلة المواقف النّقديَّة. واعتبر أدونيس تجربة النفّريّ قطيعة مزدوجة مع الكتابة في عصره ومع لغة هذه الكتابة[1]. وقد دفعت هذه القطيعة أدونيس إلى قراءة نصوص النفّريّ في تقاطعها مع تجارب الشعر الغربيّ السوريالي. وهذا ما يبرز إمكانيَّة التقاطع التي تتيحها نصوص النفريّ مع المقدَّس الدينيّ ومع نقيضه في النُّصوص الإلحادية - والنُّصوص السورياليَّةـ قطيعة مع الدين، وهذه الإمكانيَّة العجيبة للتقارب بين المتنافرات من الأفكار حفّزتني لاختيار النُّصوص النفرّية للوقوف عند طبيعة السُّرود لهذه التناقضات والمتنافرات.

سأحاول أن أجيب عن الأسئلة الآتية المتعلقة بدائرة المقدَّس في نصوص المواقف: كيف استطاعت النّصوص السَّرديَّة أن تقدّم تأملات نقديَّة وسرديَّة في الوقت نفسه عن عناصر المقدَّس الإسلاميّ؟ ثمَّ إذا كانت لغة المواقف اشتغالاً إبداعياً بالنَّحت والاشتقاق، فكيف انكشفت عناصر المقدَّس الإسلاميّ ضمن لغة تصف المقدَّس وتوظفه؛ لكنَّها تتجاوزه من حيث القوالب اللّغويَّة؟

سأجيب عن الأسئلة السَّابقة من خلال طريقة تفكيكيَّة، أستند فيها إلى الأسس التي يعتمدها السرد في المواقف، وأجلّي العناصر التي تؤسّس الأسس، ثمَّ أتتّبع مآل هذه الأسس في صلب نصوص المواقف التي تعتبر ساردة وناقدة في الوقت نفسه. وسأكشف الأبعاد المختلفة لعناصر المقدَّس، وما تكشفه النُّصوص من قوة أو تهافت عنصر مقدَّس. ثمَّ أختم بالأفق الذي تفتحه هذه النُّصوص للمقدَّس الإسلاميّ. وهو ما يهمُّنا بالأساس في الزمن المدنَّس باسم المقدَّس.

---

1 - يراجع: أدونيس، الصوفيَّة والسورياليَّة، ط1، دار السَّاقي، بيروت - لبنان، 1992، ص 185.



1ـ تجربة الكينونة مع اللّه في النَّص الصوفيّ: الأبعاد المعرفيَّة والمراتب الوجوديَّة

ترمي تجربة النفّريّ على غرار كلّ التجارب الصوفيَّة إلى الكينونة مع اللّه. ويقترح لتحقيق هذا المقصد تجربة الوقفة. وتستند الوقفة على استراتيجيَّة الفناء للكينونة مع اللّه دون أيّ دخل لما سواه.

أ- الفناء عن السوى والوقوف مع اللّه:

يعتبر الفناء استراتيجيَّة يعتمدها كلّ المتصوفة لتهيئة الصوفيّ للوقوف مع اللّه. ويتحقَّق المقصد بفناء العبد عن أوصافه الذميمة واللقاء بأوصافه المحمودة؛ فـ«من فني عن أوصافه الذميمة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الصفات الذميمة استترت عنه الصفات المحمودة.»[2] فالوقوف في حضرة اللّه هو بروز للقسط المحمود من الإنسان وامِّحاء للقسط المذموم.

وإنَّ القسط المحمود، حسب المتصوفة، من اللّه. أمَّا القسط المذموم فمن الخلق. وقد ذهب عفيف الدين التلمسانيّ- شارح مواقف النفّريّ- إلى أنَّ الوقفة «هي مقام فناء ذات الطالب في ذات المطلوب، وسُمّيت وقفة للوقوف فيها عن الطلب(...)»[3] وذات الطالب هي صفاته المذمومة، سواء أكانت أخلاقاً أم أفعالاً أم أحوالاً. أمَّا ذات المطلوب فهي القسط الربانيّ المودع في كلّ إنسان قبل الخلق، أو لنقل النور أو الرُّوح، فكلّها مصطلحات تصبُّ في المعنى المحمود نفسه.

تسعى تجربة الوقفة إذن إلى خروج الذات الواقفة من أفعال وأخلاق وأحوال مذمومة لتحقيق إمكانيَّة البقاء بالقسط الربَّانيّ النُّورانيّ. وقد وصفت عمليَّة الخروج من المذموم والبقاء بالمحمود، بالتطهر من الدنس مثلما ورد في موقف الوقفة، أطول المواقف تعريفاً للوقفة ووصفاً لشروط تحقيقها. إذ يقول: «أوقفني في الوقفة، وقال لي: إن لم تظفر بي أليس يظفر بك سواي. وقال لي: من وقف بي ألبسته الزينة، فلم يرَ لشيء زينة. وقال لي: تطهَّر للوقفة وإلا نفضتك.»[4] فكما يوضح المقطع الاستهلالي للوقفة هناك مقامان: الفناء وعدم الفناء. أما الفناء= ـ السوى+ الزينة+ الطهر، وأمَّا عدم الفناء= + السوى- الزينة ـ التطهر. وكلا المقامين يصبَّان في الصفات المحمودة والمذمومة. وقد أبدع النفريّ في الاشتقاق والنَّحت اللّغويّ للدلالة على المصطلحات المندرجة ضمن الحقل الدلاليّ لكلّ مجموعة صفاتيَّة. ولعلَّ مصطلح السوى أبرز إبداعات لغة النّفريّ للدلالة على ما سوى اللّه. فقد صاغه من أداتي التعريف «ال» والاستثناء «سوى» للدلالة على ما سوى اللّه، أو الصفات المذمومة التي تبعد عن جناب اللّه.

يبدو السوى متَّسعاً ليشمل كلَّ ما له صورة «سواء أكانت صورة جسميَّة مرئيَّة، أو صورة قياسيَّة تمكّن من صياغة الأحكام انطلاقاً من مقدّمات حسّيَّة، أو صورة صوتيَّة تحيل إلى مُسمَّى ذهني.»[5] فالسوى إذا صغناه بلغة الفلاسفة هو

2 - القشيري، الرّسالة القشيريَّة، ط3، دار صادر، بيروت - لبنان، 2006، ص 31.

3 - عفيف الدين التلمسانيّ، شرح مواقف النفّريّ، تحقيق: جمال المرزوقي، د. ط، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2000، ص 115.

4 - محمد بن عبد الجبَّار بن الحسن النِّفَّريّ، : الأعمال الصوفيَّة، كتاب المواقف، مراجعة وتقديم: سعيد الغانميّ، ط1، منشورات الجمل، 2007، ص 67.

5 - سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة(و) بلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنِّفَّريّ، ط1، دار الاختلاف، الجزائر، 2014، ص 50.

عالم الأعيان من صور الإحساسات أو المرئيات أو عالم الأذهان من صور العمليات الذهنيَّة في كلّ فكر، أو صور الأحوال التي تعتري الصوفيّ المسافر6* إلى اللّه كما في عرف المتصوّفة.

ب- نظرية المعرفة في الوقفة النفّرية:

يتّخذ طريق وقوف الواقف وبقية الموجودات في حضرة الحقّ منحى تصاعدياً، يبدأ بالعلم فالمعرفة ثمّ الوقفة. ويظهر أنَّ المراتب المعرفيَّة الثلاث في اتّصال وانفصال في الوقت نفسه. ولا يخلو موقف تقريباً من تأمُّلات نقديَّة حول هذه المراتب الثلاث. وأطول المواقف المتأملة "موقف الوقفة".

وردت شذرة موحية بالتعالق بين المراتب الثلاث في قوله: "الوقفة روح المعرفة/ والمعرفة روح العلم/ والعلم روح الحياة."[7] ويظهر أنَّ العلاقة تنازليَّة من الأعلى الوقفة إلى الأدنى العلم. ويكون النزول للروح، وبالتالي تكون كلُّ مرتبة أدنى هي جسد روحه هي المرتبة الأعلى منها، بهذا الشكل التصاعديّ:

العلم جسد المعرفة، والمعرفة جسد الوقفة، والوقفة روح لا جسد.

ويقع الرّهان على الجسد، لإفنائه في الروح صعوداً، أو نزول الروح في الجسد نزولاً. أو لنقل: روحنة الجسد وتجسيد المروحن.

تبدو الوقفة محيطة بمرتبتي العلم والمعرفة، ومتجاوزة لهما في الوقت نفسه؛ يقول: «وقال لي: الواقف يرى ما يرى العارف وما به، والعارف يرى ما يرى العالم وما به»،[8] فالرؤية يتناقص مجالها نزولاً من الوقفة إلى المعرفة إلى العلم، ويتزايد مجالها صعوداً من العلم إلى المعرفة إلى الوقفة. لأنَّ الصعود إلى الأعلى يكون صعوداً إلى مصدر الأنوار. أمَّا النزول إلى الأدنى فهو نزول إلى الظلمات. ويذهب عفيف الدين التلمساني إلى المعنى نفسه حين يعتبر أنَّ مرتبة الوقفة محيطة بالمرتبتين الأخريين. ويظهر أنَّ امتلاك الواقف للحكمة في مقام الوقفة هو الذي يسمح له بالإحاطة في قوله: ومعنى قوله «وما هو به» أنَّ الواقف يرى العارف، ويرى ما هو به عارف، وأمَّا العارف فيرى العالم ويرى ما هو به عالم.»[9]

يصنّف الحكيم الترمذيّ الحكمة إلى حكمتين متعلقتين بعلمين: حكمة عليا ناجمة عن علم باللّه، وحكمة من العلم بأموره وتدبيره وصنعته،[10] فتكون الأولى متعلقة بالباطن، أمَّا الثانية فمتعلقة بالظاهر. وقياساً على ذلك تمثل الوقفة

---

6 * الإنسان حسب المتصوفة في سفر دائم من ميلاده إلى مماته، في نفسه بالأفكار أو الأحوال، أو ببدنه في الآفاق والأمصار. وجهته المقصودة الله. وقد أحصى العرفاء ثلاثة أسفار للسالك، وهناك من قال أربعة. فمثلاً الأسفار بالنّسبة إلى ابن عربي هي ثلاثة لا رابع لها: سفر من عنده، وسفر إليه، وسفر فيه (في اللّه)، للمزيد: راجع: رسائل ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، محمود محمود الغراب، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، ط1، دار صادر، 1997، بيروت - لبنان.

7 - النفّريّ، كتاب المواقف، موقف الوقفة، ص 69.

8 - النفّريّ، كتاب المواقف، موقف الوقفة، ص 72.

9 - عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص 146.

10 - ينظر: الحكيم الترمذيّ، ختم الأولياء، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة، ط2، مكتبة الثقافة الدينيَّة، القاهرة - مصر، 2003»، ص 74.

ينبوع الحكمة الإلهيَّة، لأنَّ الواقف فيها يشهد حقائق الأمور كما قدَّرها اللّه قبل الخليقة. فللوقفة علم ربانيّ، يقف على طرف النَّقيض من علم العلماء، ومن معرفة العرفاء؛ أي أنَّها مطّلعة على كلِّ أمر مثلما ورد في قوله: «للوقفة مطّلع على كلّ علم/ وليس عليها مطلع لعلم.»[11]

ورد العلم كمرتبة أولى من مراتب الاتّصال بالحقّ، ويقصد به علم النَّقل أو علم الفلاسفة، وقد ذهب عفيف الدين التلمسانيّ إلى هذا المعنى في شرحه للشذرة الآتية: «وقال لي: العالم في الرقّ/ والعارف مكاتب/ والواقف حر.»[12] فقال: «معناه أنَّ العالم علمه يكون نقلاً، إمَّا عن ذهنه وهم الفلاسفة، وإمَّا عن غيره وهم أهل التقليد الصرف، وكلّهم يأخذ عن الغير ويعبد ربَّاً غائباً، هو في رقّ العبودية له على قدر مقامه.»[13] فالفرق واضح بين واقف يعتمد على الحقّ لمشاهدة الحقّ، وبين الفلاسفة وعلماء الشريعة الذين يعتمدون الوساطة الغيريَّة لمعرفة الحقّ، فيغيبون عنه.

يسعى الواقف المؤيَّد بالحكمة وبالعلم الربانيّ إلى إفناء الوساطة بين الذات الواقفة والموضوع المطلوب (الحقّ)؛ فيكون الحضور إلى جناب الحقّ بإفناء النَّفس كلّيَّة. وبالتالي تكاد الوقفة تقضي على الثنويَّة بين الواقف وموضوعه، مثلما يشير إلى ذلك بقوله: «كاد الواقف يفارق حكم البشريَّة»[14] ويفيد فعل المقاربة كاد أنَّ الواقف أشرف على مفارقة بشريته. أمَّا العالم سواء في مجال الشريعة أو الفلسفة، فهو محتجب بالحسّ وبالدليل، مثلما تشير إليه الشذرة: «الواقف يرى العلم كيف يضيع المعلوم، فلا ينقسم بموجود، ولا ينعطف بمشهود.»[15] فالعالم لا يحصل على مطلوبه (المعلوم) لأنَّه يستند إلى أوهام القياس العقليّ مثلما يفعل الفلاسفة أو إلى أقوال منقولة عن الغير مثلما يفعل علماء الشريعة. وهذا الانقسام ناتج عن توهُّم العلماء صحَّة أدلتهم. ولأنَّها لا تستند إلى مراتب الشُّهود، فهي تضيّع المعلوم (الحقّ).

تمثل المعرفة المرتبة التوسطيَّة بين العلم والوقفة، وتعني المعرفة الشهود أو مرتبة الإيمان، وتعني معرفة الحقّ من خلال أسمائه وصفاته، فـ«محلُّ المعرفة هو حقوق اللّه تعالى، وهي أسماؤه وصفاته والإخبار عنها.»[16] ولكنَّ الإخبار عن حقوق الحقّ غير الإخبار عن الحقّ؛ لأنَّ استناد العارف إلى الأسماء للتعريف بالمسمَّى «الحقّ» يحجب العارف بحدّ التسمية والمعرفة. أو لنقل: العارف لم يسقط الوساطة في التعريف بالحقّ، وبالتالي لم يستطع الحضور كلّيَّة إلى الموضوع «الحقّ».

فالاختلاف ـ إذن- واضح بين مستند كلّ من العالم والعارف والواقف، إذ يقول: «وقال لي: العالم يخبر عن الأمر والنَّهي وفيهما علمه، والعارف يخبر عن حقّي وفيه معرفته، والواقف يخبر عنّي وفيَّ وقفته»[17] فوحده الواقف - إذن-

---

11 - النفّريّ، كتاب المواقف، موقف الوقفة، ص 68.

12 - م. ن، ص 70.

13 - عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص 135.

14 - النفّريّ، كتاب المواقف، موقف الوقفة، ص 68.

15 - م. ن، 69.

16 - عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص 143.

17 - النفّريّ، موقف الوقفة، ص 72.

من يخبر عن الحقّ، لأنَّ الحقَّ يخبر عن نفسه بإفناء أقصى الرسوم والحدود التي تعرقل الواقف. فالمراتب المعرفيَّة هي العلم (الشرعيّ أو الفلسفة)، المعرفة (الإيمان)، الوقفة (الإحسان). أو لنقل: العلم (الإسلام)، المعرفة (الإيمان)، الوقفة (الإحسان).

فالغاية من استراتيجيَّة الفناء هي الفناء عن وهم الصورة أو السوى والبقاء بالجوهر أو الأصل أو المعنى. ويبدو أنَّ الجوهر بالمقايسة مع لغة الفلاسفة هو ما يُسمَّى الهيولى. أمَّا الصورة فهي المادة التي تتّخذها الهيولى. فما الأصل ـ الهيولى؟ وما الصورة - الفرع في قصَّة خلق الإنسان حسب المتصوّفة؟

2- قصة الخلق الأصليَّة ومراتب العرفان الوجوديَّة:

اعتمد منظّرو التصوُّف على الحديث القدسيّ المتداول بكثرة والمؤسّس للفكر الصوفيّ، يسرد فيه اللّه قصة الخلق فيقول: «**كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرَف فخلقت الخلق فبه عرفوني**».[18] وأوَّل ملاحظة تصريف الأفعال في صيغة المفرد المتكلم «كنت، أحببت، خلقت»، ممَّا يسمح بنقل قصة ما قبل خلق الإنسان والكون على لسان الذات الإلهيَّة مباشرة. كما تسمح صيغة المفرد المتكلم لكلّ قارئ بالاندماج الفوريّ في الكلام الإلهيّ. ويصوّر الحديث بثلاث عبارات موجزة وبليغة حكاية ما قبل الخلق وبعده، منذ الأزل إلى الأبد. أولاها: «**كنت كنزاً مخفياً**، تحكي عن وجود الذات الإلهيَّة قبل الخلق، وثانيهما: «**أحببت أن أعرف**» تحكي عن مشيئة اللّه في التعريف بنفسه، وعلاقة تعريفه بالحب. وثالثها: «**فخلقت الإنسان على صورتي**» تحكي عن منزلة الإنسان من اللّه، باعتباره صورة عن اللّه من جهة، ومن جهة أخرى تكشف الغاية الوجوديَّة من خلق الإنسان، ألا وهي معرفة اللّه. ذلك ما تبلّغه العبارة لغوياً، من خلال ارتباط عبارة «فخلقت الإنسان» بعبارة «فأحببت أن أعرف» بالفاء التي تفيد الترتيب والتراخي.

اعتمد كلُّ المتصوفة على الحديث القدسيّ السَّابق في صياغة كتاباتهم السَّردية أو الشعريَّة؛ فكانت تجاربهم توسيعاً للمعاني الثلاثة الواردة في سرد الحديث القدسيّ، مستندين إلى حركة نزول وصعود في الوقت نفسه، أو لنقل مسافرين من الحقّ إلى الخلق ومن الخلق إلى الحقّ؛ أي أنَّ نصوصهم هي صعود إلى الحقّ، أو نزول من الحقّ إلى الخلق، معتمدين على استراتيجيَّة الفناء التي سبق تعريفها.

أ- فتق مراتب العرفان من قصة الخلق الأصليَّة:

تحكي عبارة «كنت كنزاً مخفياً» عن حالة الكنزيَّة التي كان فيها الحقُّ قبل خلق الكون. ويفصّل حديث آخر وضعية الحقّ في الكنزيَّة، أجاب فيه الرَّسول عن سؤال: أين كان اللّه قبل خلق الكون؟ فقال: «كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء»،[19] ومنه أطلق المتصوفة على هذه المرتبة العماء. وقد يوهم لفظ الكنزيَّة أو العماء

18 - ورد هذا الحديث في سنن البخاري، وهو حديث ضعيف كما يقول معظم الفقهاء، إلا أنَّ المتصوفة يستندون إليه. ينظر مثلاً: ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، تقديم: نواف الجرَّاح، ط1، دار صادر، المجلد الثالث، بيروت - لبنان، 2004، ص 80.

19 - يراجع: محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح وتقديم سحبان أحمد مروة، المجلد السّابع، ط1، دار الانتشار



أنَّ المقصود اسم اللّه الباطن، ممَّا يضعنا في مقابلة مع اسمه الظاهر. إلا أنَّ الذات -كما يقول العرفاء - في هذا المستوى الأوَّل من التعيُّن، كانت هويَّة في الغيب المطلق دون تقيُّد بأيّ اسم.

ويطلق عليها المتصوفة الهويَّة الأحديَّة المكنونة في الغيب، وهي أبطن كلّ باطن[20]، لهذا نجد في أدبيات المتصوّفة ورود ضمير المفرد الغائب «هو» للإشارة إلى الذات في مستوى هذا التعيُّن.

لا يخضع وجود الذات الإلهيَّة للزمن المقيّد، فـ«كانت الزمانيَّة في الوجود المطلق لا يمكن تفسيرها إلا بالهو، وهو الغيبة، أو بالأحديَّة وهو كيانه في عدم تعلقه.»[21] ويطلق على الزمان المطلق أيضاً الزمان السَّرمديّ، حيث تجهل البداية لوجود الذات ولا شيء معها. ولمَّا عجز المتصوّفة عن معرفة مستوى الذات الأحديَّة حاولوا إنجاز فهم لمعنى هذا الوجود، وعلاقته بالمراتب الوجوديَّة الأخرى، قبل وبعد خلق الكون.

اهتمَّ المتصوفة ـ إذن- بدلالة العماء والماء وعرش اللّه الذي كان على الماء. و«هذا الماء الذي هو أصل كلّ شيء إنَّما هو النفس الرحماني المُسمَّى الهيولى الكليّ والجوهر الأصليّ. وإنَّما أطلق على النَّفس الرَّحمانيّ اسم الماء مجازاً، لأنَّه مظهره، فلذلك اتَّصف بصفاته (...)»[22] والهيولى والجوهر من المصطلحات الفلسفيَّة التي وظفها ابن عربي لتوصيف النَّفس الرَّحماني. ولنمثل عن معنى الهيولى والجوهر بالمثال الحسيّ الآتي: الخشب هو المادة الأصليَّة التي تصنع منها مختلف الأشياء، كالطاولات مثلاً. فالخشب هو الهيولى والأشياء التي تصنع من مادة الخشب هي الصورة. فتختلف الصور في الأشكال وتتَّفق في الهيولى الأصليَّة أو الجوهر، مادة الخشب. فالهيولى- الأصل = النَّفس الرَّحماني، أمَّا الصورة فهي التي اشتغل على توصيفها منظّرو التصوُّف، بإنجاز مقايسة بين النَّفس الرحماني والنَّفس الإنساني.

فكما أنَّ الحروف تكون محمولة في هواء النَّفس الإنساني قبل أن تتحدَّد في أصوات وفق مخارج معينة؛ فكذلك أصل الحروف الإلهيَّة والموجودات هو النَّفس الرَّحمانيّ. و«أصل الحروف الإلهيَّة هو النَّفس الإلهيّ الذي هو العماء. فالعماء أصل الحروف والموجودات في الوقت نفسه.»[23] وكانت الحروف والموجودات مخزَّنة في العلم الإلهيّ، موجودة داخل النَّفس الرحمانيّ أو العماء. ومن هنا نفهم دلالة الهواء الوارد في الحديث النبوي «فوقه هواء وتحته هواء» المرتبطة بالنَّفس الرحمانيّ، لأنَّه المكلّف بحمل الموجودات والحروف من بطونها إلى ظهورها في مجالي الأسماء والصفات.

يطلق بعض المتصوفة على مرحلة اكتناز الموجودات والحروف داخل النّفس الرحماني بمرحلة الأعيان الثابتة. وتوحي تسمية «الأعيان الثابتة» بأنَّ ما هو موجود في هذه المرحلة ثابت لا يتغيّر في المراحل الموالية، وأنَّ ما سيكون هو تحيين

العربي، بيروت ـ لبنان، 2006، ص 173.

20 - يراجع: يد اللّه يزدان بناه، العرفان النّظريّ، مبادؤه وأصوله، تر: علي عبّاس الموسويّ، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت ـ لبنان، 2014، ص 358.

21 - محمد يونس مسروحين، الوجود والزمان في الخطاب الصوفيّ عند محي الدين بن عربي، ط1، منشورات الجمل، بيروت ـ لبنان، 2015، ص 155.

22 - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، كتاب المعرفة، ص 237.

23 - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل ـ دراسة في تأويل القرآن الكريم عند ابن عربي، ط5، المركز الثقافي العربيّ، بيروت ـ لبنان، 2005، ص 335.

لما كان أعياناً ثابتة في العماء. ولمّا كان ما سيظهر في المراتب الوجوديّة هو تجلٍّ للأسماء الإلهية وصفاتها؛ فإنَّ الأعيان الثابتة هي علم سابق للذات بمعاني هذه الأسماء والصفات، وعن هذا يقول ابن عربي: «وذلك لأنَّ للأسماء الإلهيَّة صوراً ثابتة في علمه تعالى. لأنَّه عالم بذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور العلميَّة من حيث إنَّها عين الذات بيقين خاص ونسبة معينة، هي المسماة بالأعيان الثابتة.»[24] فالأعيان الثابتة هي الصورة العلميَّة للأسماء والصفات. أمَّا الأسماء والصفات في مرتبة التعينات الاسمية فهي الصورة المجازيَّة عن هذه الصورة العلميَّة. أو لنقل: إنَّ علمه المسبّق بالأسماء والصفات يحدّد ماهيتها وطريقة خروجها من العلم إلى الأعيان، عبر النّسب والإضافات، أي هويتها في العالم. ومن يعلم ماهيات وهويات الأسماء والصفات كما هي في علم الذات السّابق للمعلوم، فإنَّه يتوقف عند التقدير الإلهيّ لكلّ الأمور من العرش إلى الفرش، أو لنقل ينكشف له حجاب القدر[25] ووحده الوليّ من يستطيع فعل ذلك، كما سنعاين ذلك لاحقاً في تجربة الوقفة النفّريَّة.

إنَّ مرحلة اكتناز الموجودات كأعيان ثابتة مخزَّنة في العلم الإلهيّ هي مرحلة الوحدة، كما تدل عليها العبارة الأولى «كنت كنزاً مخفياً». وفي مرحلة الوحدة أحبت الذات رؤية نفسها في صورة غيريَّة، فاندفعت الموجودات عبر النّفس الرحمانيّ إلى مرحلة التعيّنات الاسميَّة والصفاتيَّة. ويمثل الحب طاقة الاندفاع، فكان الخروج إلى مرتبة الأسماء والصفات، التي سمحت للذات بمعرفة ذاتها في مجال أسمائها وصفاتها. وقد علّل ابن عربي هذا الاندفاع في النّفس الرحماني، بكرب الوحدة الخانق. فأرادت الذات التنفيس عن كرب الوحدة الخانق، فاندفعت الموجودات عبر النّفس الرحمانيّ من الأعيان الثابتة إلى مجالي الأسماء والصفات[26] ومن هنا ارتبط خلق الكون بالمعرفة والحب معاً. فالتجربة الصوفيَّة تعبير عن هذا الترابط الوثيق بين الحقّ والخلق عبر طاقة الحب. إنَّ الاندفاع من مستوى الأحديَّة إلى مستوى التعيّنات الاسميَّة، يسمح للذات برؤية ذاتها في مظاهر أسمائها وصفاتها. وقد أطلق العرفاء على مرحلة الأسماء والصفات مرحلة الكثرة. أمَّا مرحلة الأحديَّة فيطلقون عليها مرحلة الوحدة.

إنَّ الاسم في تعريف المتصوفة أو العرفاء ينتج عن إضافة صفة إلى الذات الإلهيَّة، فينجم الاسم عن ذلك: الاسم= ذات الحقّ+ الصفة؛ فمثلاً الرحمن= ذات الحقّ+ صفة الرحمة. فـ«الاسم في العرفان هو ذات الحقّ مع نسبة إشراقيَّة خاصة أي صفة خاصة.»[27] وإنَّ هذه النّسب هي التي تسمح بخروج الذات من كنزيتها «مستوى التعيّن الأول» إلى مستوى التعيّن الثاني؛ حيث التفصيل والماهيات والتمايزات، بين الأسماء فيما بينها والصفات فيما بينها. فلولا النّسب والإضافات ما ظهرت الأسماء ولا تمايزت الشؤون الوجوديَّة.

يعتبر اسم اللّه أوَّل الأسماء في مستوى التعين الثاني. ويطلق عليه المتصوفة «الاسم الجامع» وقد استندوا في اعتبارهم اسم اللّه جامعاً لكلّ الأسماء والصفات إلى الآية القرآنية: «قل ادعو اللّه أو ادعو الرحمن أيّاً ما تدعو فله الأسماء الحسنى

24 - م. ن، ص ص 228- 229.

25 - يد الله يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ص 494.

26 - نصر حامد أبو زيد، م.س، ص 38.

27 - م. ن، ص 234.

ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً.» (آية 110، سورة الإسراء). فالآية تدل صراحة لا تلميحاً أنَّ اللّه اسم جامع للأسماء الحسنى، أسماء الجلال والجمال.

أورد سراج الدين الطوسيّ في كتابه «اللّمع» تعريفاً طريفاً وعميقاً لاسم اللّه، استند عليه لفهم لفظ الجلالة «اللّه» ومرتبته الوجوديَّة، وتعلقاته بأسمائه وأحكام هذه التعلقات.

يقول الطوسيّ: «إنَّ اسم اللّه الأعظم هو: اللّه، لأنَّه إذا ذهب عنه الألف يبقى للّه وإن ذهب عنه اللام يبقى له، فلم تذهب عنه الإشارة، وإن ذهب عنه اللام الآخر فيبقى هاء وجميع الأسرار في الهاء؛ لأنَّ معناه: هو، وجميع أسماء اللّه تعالى إذا ذهب عنه حرف واحد يذهب المعنى ولم يبق فيه موضع الإشارة، ولا تحمل العبارة.»[28] فالعجيب في اسم اللّه أنَّه يحتفظ بدلالة معيّنة، حتى لو خفضنا عنه الحروف، الواحد تلو الآخر.

وهذا يندرج ضمن الإعجاز اللّغويّ المطابق للإعجاز الوجويّ لاسم اللّه.

يعتبر ابن عربي اسم اللّه أول الأسماء في حضرة الأسماء الإلهيَّة، وهو جامع لكلّ الأسماء، وكلّ الأسماء مجموعة إليه بالقوة[29*][30]، وأيّده في الرأي تلميذه صدر الدين القونويّ[31*] ـ شارح فصوص الحكم- بأن اعتبر الحضرة الألوهيَّة المعبَّر عنها "بالاسم اللّه تشتمل على خصائص الأسماء كلّها وأحكامها التفصيليَّة ونسبها المتفرعة عنها أولاً والمنتهية الحكم إليها آخراً"[32]

تشمل التعينات الخلقية العقل أو الأرواح، ومنها روحانيون متعلّقون بتدبير البدن، ومنها روحانيون يديرون شؤون الملكوت، ومنها روحانيون غير متّصلين بالبدن كالملائكة في مرتبة الجبروت. ومن العقل الأعلى يصدر العقل الأول ثمَّ عالم المثل فعالم المادة[33] فالتعيّنات الخلقية هي باختصار عالم الأرواح والمادة. ويختصره البعض بمصطلحات الملكوت، الملك، المادة. وقد اختلف المتصوّفة في عدد أقسام كلّ مرتبة من التعيّنات الخلقية، لكنَّهم لم يختلفوا في حاجة المادة للروح، وضرورة مناسبة الروح للمادة. و»لذا كان لا بدَّ من وجود عالم ما بين بين، يمكنه أن يشكّل أساساً لارتباط عالم الأرواح بعالم الأجساد، وعن طريقه يصل الإمداد إلى عالم الأجسام. وهو عالم المثال الذي هو حالة برزخيَّة بين عالم الأرواح وعالم

---

28 - يراجع: الإمام أبي نصر السَّراج الطوسي، اللّمع، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، ط1، مكتبة الثقافة الدينيَّة، 2009، ص 219.

29 * يصور ابن عربي حضرة الأسماء الإلهيَّة في التعيّن الثاني كمملكة، ملكها اسم "الملك" وبقية الأسماء الأخرى خدم. وكلّها مردودة بالقوة إلى اسم أعلى الله. يمكن الاطّلاع على المزيد في: الصراط المستقيم في الجواب عن أسئلة الحكيم الترمذيّ، ص14، 15، 16. أو الجزء الثالث من الفتوحات المكية المعنون بنفس عنوان الكتاب السّابق.

30 - يراجع: محي الدين بن عربي، الرسائل، كتاب المعرفة، ص 176.

31 * الشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونويّ، ولد ببلدة قونية جنوب تركيا، مجهول تاريخ الولادة وتوفي بها سنة 673هـ/1275م. شافعيّ المذهب أكبريّ القلب لأنّه لازم شيخه وزوج أمه، محي الدين بن عربي، وأخذ منه العديد من المعارف الصوفيَّة.

32 - صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، الفصوص في أسرار مستندات حكم الفصوص للشيخ محي الدين بن عربي، تح: إبراهيم الكيلاني، ط1، دار كتاب ـ ناشرون، بيروت ـ لبنان، 2013، ص 12.

33 - يراجع يد الله يزدان بناه، م. س، ص ص 531-530.



الأجسام. فهو، من حيث التقرّر والجزئيَّة، شبيه بعالم المادة، وهو من حيث التجرُّد والروحانيَّة يماثل عالم الأرواح.»[34] ويختصر العرفاء التعيّنات الخلقيَّة بمصطلحي: الروح والمادة.

تسمح هذه المراتب الوجوديَّة بفهم نظرة المتصوّفة إلى الوجود، وكينونة الإنسان في الوجود، بربط العلاقة مع مصدر الوجود، اللّه، وفي علاقة مع بقية الموجودات. وهو ما سنعاينه من خلال تأويلهم لآية دالة على الأعيان في القرآن. ويكون تأويل الآية منطلقاً للتجارب السرديَّة الصوفيَّة، وعلى رأسها تجربة الوقفة للنفّريّ.

3- التجربة الصوفيَّة واستعادة ذكرى الكينونة مع الله

تتّفق كلُّ التجارب الصوفيَّة على اعتبار الزمن الماضي هو زمن الكينونة الأصليَّة. أمَّا الزمن الحاضر فهو محاولة استعادة الكينونة الأصليَّة. أمَّا الزمن المستقبل فهو زمن شهود الكينونة زمن الحشر. ويدعم الحديث القدسيّ السَّابق ما ذهبنا إليه. إذ تدل الأفعال الماضية في سرد خبر حادثة الخلق أنَّ خلق الخلق، والإنسان على رأس الخلق بغرض التعريف بالحقّ في مرآة أسمائه وصفاته. ومعاني الأسماء والصفات الإلهيَّة موجود في مستوى الأعيان الثابتة كما مرَّ بنا من قبل. وإنَّ هذه المعاني مخزَّنة في العلم الإلهيّ قبل الخلق. أو لنقل بتعبير آخر: إنَّ زمن الوجود السَّابق في الأعيان هو الأصل، وما سيوجد في صور الأسماء والصفات هو الصورة أو الفرع. لهذا نجد المتصوفة يقصدون في سفرهم الوصول إلى مرتبة الأعيان الثابتة، وبالتالي تحقيق زمن الكينونة الأصليّ.

أ- نصوص المواقف واستعادة ذكرى النّداء الأصليَّة:

ارتقت نصوص بعض الصوفيَّة إلى مرتبة شهود الأعيان الثابتة؛ ومن بينها نصوص النفّري. إذ ينقل في موقف الوحدانيَّة لسان هذه العوالم الثبتيَّة، بعدما بلغ في سفره مقام ما قبل الكون، أي ما قبل ظهور هذه العوالم الثبتيَّة في الخارج. يقول: «وقال لي اسمع لسان العوالم الثبتيَّة في المبديات المعنويَّة، إذا هي تقول اللّه اللّه./ وقال لي لا يسمعها من هو فيها أو في الشواهد التي فيها./ وقال لي مقالها ثبت وإذا بدوت عليه فني المقال هي هي في الثبت وهي البادي في البادي وهذه منزلة عاميَّة.»[35] فالمقطع يصوّر لسان العوالم الثبتيَّة. وقد تلقى الواقف - المتلقي للكلام الإلهيّ في المواقف- الأمر بالاستماع إلى لسان هذه العوالم بفعل الأمر «اسمع».

وتمّ التحيين المباشر لفعل السماع في المقطع الموالي «إذا هي تقول اللّه اللّه»، فتفيد إذاً معنى المفاجأة، من هول المقال المسموع، وهو تسبيح العوالم الثبتيَّة باسم اللّه. ممَّا يدل على أنَّ لسان هذه الأعيان هو التوحيد، وأنَّها منقادة بالقوة إلى جمعيَّة اللّه. ويؤكّد على ذلك بقوله «مقالها ثبت»، يعني هو الحقيقة واليقين، وكذلك قوله «هي هي» ممَّا يوحي بالتطابق المطبق لهويَّة هذه العوالم الثبتيَّة. ثمّ ينتقل إلى تصوير خروج هذه العوالم الثبتيَّة إلى الخارج، بالاسم

---

34 - م.ن، ص 532.

35 - محمد عبد الجبار النفّري، ضاقت العبارة الأعمال الكاملة، موقف الوحدانية، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، ط1، دار المدى للثقافة والنّشر، دمشق - سوريا، 2007، ص 127.

الإلهيّ «البادي»، فتظهر في صور الأسماء والصفات. وهذا البدو هو صورة عن الأصل، وحقيقتها مجاز عن الأصل، ولسانها مجاز عن لسان العوالم الثبتيَّة. هي باختصار أثر عن الأصل ليس إلا.

إنَّ زمن الكينونة الأصليَّة هو زمن الأعيان الثابتة؛ حيث كانت كلُّ الموجودات تقديرات في العلم الإلهيّ. وفي هذا الزمن كما يدلُّ عليه المقطع السَّابق تمَّ سماع كلّ الأعيان الثابتة تجتمع في مقال التسبيح للّه؛ أي مقام ردّ الكثرة إلى الوحدة. فالكينونة الأصليَّة هي مستوى الوحدانيَّة، أو مستوى الاسم الجامع اللّه.

ويظهر فعل الأمر «اسمع» ذا قدرة وفعاليَّة خطابيَّة على تحقيق الأمر. وقد دلَّ مقال التسبيح على تحيين فوريّ للأمر بسماع مقال التسبيح في جملة «إذا هي تقول اللّه اللّه». فيكون السَّماع لمقال التسبيح في المقطع السَّابق هو استعادة لزمن الكينونة داخل النَّفس الرَّحمانيّ. وإنَّ هذا السَّماع ذو علاقة بنص قرآنيّ يثبت مخاطبة اللّه خلقه في مرحلة الأعيان الثابتة. يقول تعالى: «وإذ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنَّا كنَّا عن هذا غافلين»(سورة الأعراف، الآية 172). ويظهر أنَّ خطاب الحقّ إلى الإنسان في مرحلة الأعيان الثابتة، حيث كانت ذريَّة آدم في مستوى الإمكان، ولم تخرج بعد إلى الوجود. ويدلُّ الفعل «أشهدتهم» على حصول المعرفة بين ذريَّة آدم والرب، ومن ثمَّ نجم عن المعرفة العهد والميثاق بين الربّ وعباده. ومن خلال هذا العهد والميثاق سيحاسب ذريَّة آدم.

وقد ربط الجنيد فعل السَّماع باللّذة الحاصلة في الأرواح من جرَّاء سماع خطاب الحقّ، فيقول: «ألست بربكم؟ غرست الرّقة في الأرواح فغرقت في بحر لذة ذلك الخطاب. فإذا ما سمعوا السَّماع في هذا العالم يندفعون إلى الحركة والاضطراب من تلقاء أنفسهم، وتستيقظ هذه الذكرى فتهزُّهم هزّاً.»[36] فبسماع خطاب الحقّ، التذَّت الأرواح فاندفعت إلى الوجود. لأنَّ الالتذاذ علّته التعلق والحب. والحبُّ طاقة تدفع الأرواح إلى الظهور في مجالي الأسماء والصفات. فالتنفيس عن كرب الوحدة الخانق، هو تعبير أيضاً عن الالتذاذ بسماع كلام المحبوب، كما أنَّه ارتبط بالشهود.

والشُّهود في تعريف المتصوّفة: «وجود الحقّ مع فقدانك».[37] وإذا ربطنا الشهود بالآية السَّابقة، فإنَّ الشّهود للأرواح، لا للأعيان. وحكم الأعيان الثابتة من حيث الوجود هو حكم العدم، ويكون الوجود للحقّ. وإذا ربطنا الشهود بالسَّماع من جهة أخرى وباللذة الحاصلة من جراء سماع كلام الحقّ، فإنَّ الشُّهود هو السَّماع في الآن ذاته. ونتيجته الالتذاذ وبالتالي الاندفاع للخروج إلى مستوى التعيّنات الاسميَّة.

---

36 - السَّهروردي، رسالة في حالة الطفولة؛ تر: عادل محمود بدر، دار الحضارة، طنطا، 1999، ص 20؛ نقلاً عن: عادل محمود بدر، الرّسائل الصوفيَّة لشهاب الدين السّهرورديّ شهيد الإشراق، ط1، دار الحوار، اللاذقية - سورية، 2006، ص 88.

37 - الرّسالة القشيريَّة، ص 38.



فانطلاقاً من تفسير الآية القرآنيَّة السَّابقة، اعتبر المتصوّفة زمن الكينونة الأصليّ هو زمن نداء الحقّ في قوله «ألست بربّكم؟ وخاض المتصوّفة تفسيرات عدة، حول تفسير إسناد الكلام للربّ وليس للذات أو للّه أو لأيّ اسم آخر. فيعتبر ابن عربي موطن ألست بربكم؟ هو الموطن الأول من المواطن الستة التي يشهدها المتصوّف، وهو الموطن الذي انفصل البشر عنه[38].

قصد المتصوّفة بالرَّب المطلق اسم اللّه الجامع لكلّ الأسماء، أي مستوى ردّ الكثرة إلى الوحدة. وقد دلَّ المقطع الاستشهاديّ من موقف الوحدانيَّة أنَّ السّماع ارتبط بمقال التسبيح لاسم اللّه الجامع. وبالتالي يرتبط السَّماع من الربّ المطلق، في موقف الوحدانيَّة، بسماع مقال التوحيد «اللّه».

تمثل نصوص المواقف محاولة استعادة لذكرى النّداء الأصليّ، ويدلُّ على ذلك المقطع الآتي: «وقال لي: قل لهم رجعت إليكم، فقلت أوقفني ومن قبل أن أرجع ما كان لي من قول لأنَّه أراني التوحيد فكنت به لا أعرف فناء ولا بقاء، وأسمعني التوحيد ولم أعرف استماعه، وردَّني بعد هذا كلّه كما كنت فرأيت في الردّ صحيفة فأنا أقرأها عليكم.»[39] فالمقام الذي بلغه الواقف بعد الفناء هو مقام التوحيد، أي: لا إله إلا اللّه، ويحاول الواقف - إذن ـ بعد عودته إلى مقام البقاء بعد الفناء، استعادة ذكرى الكينونة مع الواحد الأحد، من خلال إعادة قراءة نقوشه الداخليَّة التي خطّت في صحيفة العودة، أو الذكرى. فيستعيد ذكريات الكينونة، أي ذكريات النّداء الأول، وهو في حالة طرب لما يسمع «وذلك أنَّ نفسه تكيَّفت بالصفاء المحض فانتعش في ذلك الصفو هذه التنزّلات شيئاً فشيئاً، وشهد العبد ذلك فلم يرَ الناطق غيره تعالى، ووجد تلك الأقوال المنقوشة قريبة الوفاء بمعاني التوحيد (...).»[40]

يبدو أنَّ الواقف المعتكف على قراءة نقوشه الداخليَّة في حالة استسلام تام لما يرد عليه من ذكريات الكينونة مع الواحد الأحد، فلا يتدخل وعيه في فعل استعادة ذكرى الكينونة الواحدة. فـ«هو يقرأ تلك الأقوال المنقوشة وليس فيها منه شيء بل يسمعها كما يسمعها غيره، وهذه حالة يعرفها كلُّ أهل هذه المنازلات.»[41] وهو ما تعبر عنه اللازمة «أوقفني» و«قال لي» المتكرّرة في كلّ موقف، من خلال إسناد الفعاليَّة الخطابيَّة للحقّ، ومصادرتها عن الواقف الذي جعلته متلقياً أوَّل لخطاب الحقّ.

ويبدو أنَّ قوله «أوقفني» و«قال لي» وظفتا بمعنيين مجازيين؛ إذ المقصود بأوقفني حسب عفيف الدين التلمساني هو تولّي الحقّ إيقاظ استعداد العبد لتلقي التجلي، و«قال لي» تعني المعرفة الحاصلة بين الحقّ والعارف لحظة التجلي[42] ومن أسماء اللّه المتكلم. ولكنَّ كلام اللّه منزّه عن أن يكون وفق مواصفات الكلام البشريّ. لأنَّ الكلام البشريّ يتمُّ وفق وسائل التعبير اللّغويّ، أمَّا كلام الحقّ فيكون عبر أسمائه وصفاته.

---

38 - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، رسالة الأنوار، تقديم: محمود محمود الغراب، ضبط: محمد شهاب الدّين العربي، ط1، دار صادر، بيروت ـ لبنان، 1997، ص 160.

39 - محمد بن عبد الجبّار بن الحسن النّفّريّ، كتاب المواقف، موقف الثوب، ص 129.

40 - عفيف الدين التلمسانيّ، شرح مواقف النفّريّ، ص 381.

41 - م. ن، ص 381.

42 - ينظر: عفيف الدين التلمساني، م.س، ص 57.



تمثل اللازمتان «أوقفني» و«قال لي» صيغتين خطابيتين، تشيران إلى طريقة استعادة كلام الحقّ، أو نداءه. فـ«تكون اللازمة «قال لي» بهذا المنظار كلام الوجود داخل الموجود؛ أمَّا مقول القول؛ أي الشّذرات، فتمثل تكراراً للمقال الذي يسمعه الموجود، وهو يصغي إلى منبع الكلام الحقيقيّ.»[43] ولمَّا كانت استعادة نداء الكينونة مع اللّه خارج نطاق سيطرة الوعي، في استسلام تام لما يرد على الواقف؛ فإنَّ فعل الاستعادة في تجربة الوقفة يرتبط بالجانب اللاوعي، فيشكّل اللاوعي البنية الأساسيَّة لفعل التذكر.

ب- الموقف كفضاء سرديّ جامع للنَّفسيّ والأنطولوجيّ:

تهدف تجربة الوقفة النفّرية إلى استعادة ذكرى نداء الحقّ أو المحبوب، أو لنقل ذكرى الصفاء المحض في ظلّ التوحيد. ويظهر أنَّ الاستعادة تتّخذ مساراً داخلياً في أغوار النَّفس البشريَّة، وتنفتح على أبعاد أنطولوجيَّة في الوقت نفسه.

ب -1- مرآويَّة المعرفة بين النَّفس والرَّب:

تنطلق ذكرى استعادة النّداء والتعرف إلى الحقّ من السَّفر داخل أغوار الذات الواقفة؛ ذلك ما يعبّرعنه هذا المقطع من موقف الدلالة: «وقال لي إذا عرفت من تسمع منه عرفت ما تسمع./ وقال لي: لن تعرف من تسمع منه حتى يتعرف إليك بلا نطق./ وقال لي: من سألك عني فسله عن نفسه فإن عرفها فعرّفني إليه، وإن لم يعرفها فلا تعرّفني إليه فقد غلقت بابي دونه.»[44]

يتَّخذ السَّماع في نصوص المواقف شكلاً غير لغويّ. ويقول عفيف الدين التلمسانيّ إنَّ التعرف بلا نطق هو التجلي، و«العرفان هو الإحساس بمقام المتجلي بما أفناه من رسوم المتجلي عليه، والمعرفة اسم لما يبقى من علوم ذلك التجلي في المحلّ(...).»[45] ولمَّا كان التجلي بالأسماء والصفات؛ فإنَّ الإحساس بمقام المتجلي يكون إحساساً متعلقاً بمعنى الاسم أو الصفة التي يحصل منها التجلي. ولمَّا كان معنى الرَّب في النّداء الأصليّ- كما مرَّ بنا آنفاً- متعلّقاً بما يضاف إليه، أي بالعبد؛ فإنَّ معنى التجلي بالاسم والصفة يرتبط بالمشاهدات الخاصة لكلّ عبد من تلك الصفة. وإنَّ أعلى مقام للمشاهدة هو لا إله إلا اللّه، أي مقام التوحيد. وفيه يفنى العبد عن إنّيته بالكامل، حيث لا بقاء لغير اللّه. ولا مجال في هذا المقام لبقاء الثنويَّة «عارف - معروف»؛ لأنَّ المعرفة والثنائيات تكون في مقامات أقلّ من مقام التوحيد، أمَّا في التوحيد فيكون ردُّ الكلّ إلى الاسم الجامع اللّه، فيصمت الكلُّ وينطق الكلُّ باسم التوحيد: اللّه، اللّه؛ مثلما كان الأمر في موقف الوحدانيَّة الذي مرَّ بنا.

ارتبط فعل استعادة الواقف للسَّماع بمعرفة الواقف لنفسه. بل إنَّ معرفة الحقّ ترتبط بمعرفة النَّفس. وهو ما يتقاطع مع العبارتين السَّرديتين في الحديث القدسيّ الأول، «فأحببت أن أعرف نفسي، فخلقت الخلق.» فالخلق - والإنسان

43 - سامية بن عكوش، م.س، ص 113.

44 - النفّريّ، الأعمال الصوفيَّة الكاملة، كتاب المواقف، موقف الدلالة، ص 119.

45 - عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص ص 338-337.

على رأس الخلق- مرآة لتجلي الحقّ بأسمائه وصفاته. فالعلاقة إذن متعدية في اتّجاهين: من عرف نفسه فقد عرف ربه. ومن عرف ربه فقد عرف نفسه. ولمَّا كانت معرفة النَّفس تنطلق من إنكار كلّ أفعال النَّفس المذمومة، كما مرَّ بنا من قبل في تعريف الفناء؛ وفعل المعرفة بحدّ ذاته من أفعال النّفس الضالة؛ فإنَّ مدار السَّفر هو في لا وعي الذات الواقفة بعد سقوط كلّ مظهر من مظاهر الإنّية. يقول عفيف الدين التلمسانيّ: إنَّ معرفة النَّفس عند أهل اللّه هي الوسيلة والغاية في الآن ذاته[46]؛ لأنَّ معرفة النَّفس تكون بالعودة إلى أصلها البسيط الذي انبثقت منه، إلى مرحلة ما قبل الخلق. وإنَّ العودة إلى هذه المرحلة يعني الفناء كلّيَّة عن الأفعال المذمومة، بما فيه فعل المعرفة والتذكر والسماع والقول. ولا يبقى بعد الفناء علوم نفس ولا معارف ولا أحوال؛ لأنَّ الفقد منتهى المشاهدة. والمشاهدة تكون باللّه للّه، فهو المشاهد وهو المشهود. وهذا ما يعني الوقوف على كفّ الموت. ففقد النَّفس ـإذن- هو الغاية من المشاهدة، ومعرفة النَّفس تعني فقد النَّفس. ومن لم يفقد نفسه لم يشاهد اللّه. فالسَّفر إلى اللّه هو سفر لمعرفة النَّفس بفقدها ولمشاهدة اللّه. أو لنقل باختصار: هو سفر نحو الموت.

ب -2- عناصر الرباعيّ في فضاء الموقف:

يرتبط السفر إلى اللّه بأبعاد أنطولوجيَّة، ففي كلّ موقف ترتبط مشاهدات الواقف بعناصر كونيَّة من الأرض والسماء. فيكون الموقف جامعاً لأربعة عناصر: اللّه، الفاني (الواقف الفاقد لنفسه)، الأرض، السماء. ولأنَّ الاستعادة تتمُّ في اللّحظة الآنيَّة المرافقة لمشاهدات الواقف، مثلما يدلُّ عليه تكرار أفعال الأمر في كلّ موقف؛ فإنَّ الموقف هو الفضاء الذي تجتمع فيه العناصر الحاضرة والغائبة في الآن ذاته. ونقصد بالعناصر الحاضرة الغائبة السماء والأرض بمكوناتهما، أوالكون؛ فهما موجودتان وغير موجودتين في الآن ذاته؛ «بمعنى أن يغيب الكون في المكون فيبقى من لم يزل بذهاب من لم يكن، وكذلك الاعتبار في كلّ جزئيَّة منه.»[47] ففي كلّ جزئيَّة تكون مشاهدة الحقّ بغياب النّفس والأرض والسماء.

يعتبر الموقف إذن اللّحظة الآنيَّة التي تسمح باستعادة ذكرى النّداء الأصليّ، عبر فعالية المشاهدة القلبيَّة. ومن هنا نتساءل عمَّا يستعيده الواقف، بفقدان نفسه، في حالة اللاوعي، هل هو اللاوعي الفرديّ أم الجمعيّ، على اعتبار الموقف مكان اجتماع الرباعي «اللّه، الفاني، الأرض، السَّماء»؟

في الجملتين السرديتين الواردتين في الحديث القدسيّ «فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق» تدلان على أنَّ خلق الخلق من باب التعريف بالحقّ. وتوصلنا إلى أنَّ التعريف بالحقّ يتمُّ عن طريق المشاهدة، يكون فيها اللّه المشاهِد (كسر الهاء) والمشاهَد (فتح الهاء) في الوقت نفسه. أمَّا الكون فقد فني في المكون. ويجعل الفناء كلَّ جزئيَّة من هذا الكون تبصر وجودهم، في كلّ جزئية منه، و»مراد ذلك أن يستجلي وجه الحقيقة من مطلق الكون ومن كلّ جزئية من الكون.»[48]

---

46 - ينظر: عفيف الدين التلمساني، م.س، ص 340.

47 - م.ن، ص 321.

48 - م. ن، ص. ن.



فالكون مثله مثل الإنسان له قسط حقّانيّ مكنون في الأعيان الثابتة، وقسط خلقيّ يظهر في المراتب الخلقيَّة التي شرحناها آنفاً. فالوقوف إذن في حضرة الحقّ، هو وقوف للواقف وللكون بكلّ موجوداته.

4 ـ سرد المقدَّس ونقد المقدَّس في سرود المواقف:

لا تخلو النّصوص السَّاردة والمسرودة في المواقف من عناصر المقدَّس الإسلاميّ. فالمواقف، وإن تجاوزت مرتبة الإسلام التي تتأسَّس على الأوامر والنَّواهي التي تسيّج حمى علم الشريعة، إلى مرتبة الشّهود والوقوف في حضرة الحقّ، والتلقي للمعارف مباشرة دون وساطة، كما مرَّ بنا؛ إلا أنَّها نصوص لا تخلو من تأملات نقديَّة وسرديَّة لعناصر هذا المقدَّس في كلّ موقف. فلو تصفحنا عناوين المواقف نتوقف على كلّ عناصر المقدَّس الإسلاميّ. مثلاً: موقف الإسلام (ماهية الإسلام)، موقف اسمع عهد ولايتك، أدب الأولياء (عنصر الولاية ودورها في تجربة الوقفة)، موقف الوقفة (تأملات في الفروق بين علم الشريعة المؤسّس للإسلام، والمعرفة المؤسّسة لمرتبة الإيمان، والرؤية المؤسّسة لمرتبة الإحسان أو الوقفة).

1-4/ الولاية وسرد محايثة الغيب:

يمتلك الواقف في حضرة الحقّ الحكمة المستمدة من العلم الربانيّ، ممَّا يسمح له بكشف بعد الحقّ أو الوجود الباطن من كلّ موجود، بعدما تفنى مظاهره المزيَّفة. وسيكون الموقف في كلّ مقطع من المقاطع النفّرية هو السّياق الوجوديّ الذي يسمح للواقف باستعادة ذكرى النّداء الأصلية، وبكتابة هذه الذكرى في الوقت نفسه. لأنَّ فعل الكتابة محايث للتجربة في الوقت ذاته. وقد ورد ذلك في أكثر من موقف. فمثلاً في موقف «**اسمع عهد ولايتك**» يتلقى الوليّ العهد بالفعل اسمع «اسمع عهد ولايتك»[49]، ثمَّ يردفه بقوله: «اكتب في عهدك»[50] ممَّا يدل على معاصرة فعل السَّماع للكتابة في الوقت نفسه. فالوليّ يستعيد ذكرى النّداء الأول عبر الفعل «اسمع» الذي يدلُّ على اللّحظة الآنيَّة للاستعادة، كما أنَّه يعيد كتابة نقوشه الداخليَّة في صحيفة العودة، إذ يقرأ نقوشه الداخليَّة وفي الوقت نفسه يعيد كتابتها عبر تكرار المقال الذي يسمعه، من خلال كتابة ما يسمع في كلّ موقف، عبر مقول القول «قال لي».

أ- الولي وامتياز الخصوصيَّة الكونيَّة:

يمتاز الوليُّ بالتخصيص مقارنة بغيره من العباد الذين يغرقون في التعميم. وسُمّي وليًّا لأنَّه يلي الحقّ مباشرة، ولا يليه شيء، ذلك ما يبيّنه المقطع التالي: «وقال لي أليس إرسالي إليك العلوم من جهة قلبك إخراجاً لك من العموم إلى الخصوص؟ أوليس تخصصي لك بما تعرفت به إليك من طرح قلبك وطرح ما بدا لك من العلوم من جهة قلبك إخراجاً لك إلى الكشف (...)؟ أوليس الكشف أن تنفي عنك كلَّ شيء وعلم كلّ شيء وتشهدني بما أشهدتك فلا يوحشك الموحش حين ذلك ولا يؤنسك المؤنس حين أشهدك وحين أتعرف إليك ولو مرَّة في عمرك إيذاناً لك بولايتي لأنَّك تنفي كلَّ شيء بما أشهدتك فأكون

49 - م.ن، موقف اسمع عهد ولايتك، ص 114.

50 - م. ن، ص. ن.



المستولي عليك وتكون أنت بيني وبين كلّ شيء فتليني لا كلّ شيء ويليك كلّ شيء يليني، فهذه صفة أوليائي، فاعلم أنّك ولي، وأنَّ علمك علم ولايتي فأودعني اسمك حتى ألقاك (...).»[51]

يبدو الوليُّ متجاوزاً مرتبتي العالم والعارف المذكورتين آنفاً، فهو الواقف في حضرة الحقّ. ويبدو أنَّ هذا الوقوف يوازي فناء الأشياء والكون بأكمله في عيان الوليّ الواقف. ويفسّر ذلك بكون الوليّ في موقع برزخيّ، بين الحقّ الذي هو الوجود المطلق، وبين الخلق الذي هو الموجود الحسيّ. ويكون حال الوليّ خارج النّقيضين «لا يوحشه موحش، ولا يؤنسه مؤنس»؛ لأنَّ حال الوحشة أو الأنس يكون في مقام المعرفة كما مرَّ بنا آنفاً، أمَّا الوليّ الواقف فالحقّ مستولٍ عليه.

إنَّ حال «لا وحشة ولا أنس» أي حالة السيرورة خارج النَّقيضين هي حالة عدم التعيُّن، أو الحيرة من جراء استيلاء الحقّ على الوليّ الواقف. لأنَّ الحركة خارج النّقيضين تعني الدّال في سيرورته قبل إحالته إلى مدلوله والعلامة قبل إحالتها إلى مرجعها (الشيء).[52]

وفي موقف «اسمع عهد ولايتك» يتلقى الولي عهد الولاية، مثلما يتلقى الأنبياء الرسالة. ويبدو الوليّ أعلى مرتبة من النبيّ في نصوص المواقف؛ لأنَّه يتلقى عهده مباشرة من الحقّ، عبر فعل السَّماع اسمع الذي يدلُّ على اللّحظة الآنيَّة، وكذا فعل الأمر اكتب المرادف للفعل اسمع. ومن هنا تعيد نصوص المواقف الاعتبار للولاية مقارنة بالرّسالة. وهذه مراجعة مهمَّة لأحد المعالم المقدَّسة للدين الإسلاميّ، ألا وهو النبوَّة. فالولاية مستمرة وممتدة في الزمن أكثر من الرّسالة.

والولاية أرقى مرتبة من النبوَّة في مواقف النفريّ؛ لأنَّ الوليّ - كما مرَّ بنا في النَّص السَّابق- يتلقى عهده من الحقّ مباشرة. أمَّا النبي فيتلقى رسالته عن طريق الملك. وإنَّ هذه المراجعة الهامَّة لأحد معالم المقدَّس الإسلاميّ قد جلبت استنكاراً من الفقهاء[53] لما تحمله المراجعة من تغليب للولاية على الرّسالة، وبالتالي للوليّ على النبيّ.

ب- سرد الوليّ واستعادة ذكرى النّداء الأصليّ:

يبدو اسم الوليّ مكتوباً في علم الله قبل الخلقية، أي وهو في الأعيان الثابتة. فقد تلقى خطاب الولاية قبل الخروج إلى الخلقية، مثلما يبيّنه «موقف أدب الأولياء» في قوله: «وقال لي: قل لأوليائي قد خاطبكم قبل هياكلكم الطينية ورأيتموه، وقال لكم هذا كون كذا فانظروه وهذا الكون كذا وانظروه، فرأيتم كلَّ كون أبداه رأي العيان.»[54] فهذا المقطع يستعيد ذكرى النّداء الأصليّ، مثلما يدل عليه قوله «خاطبكم قبل هياكلكم الطينية» أي في مرحلة الأعيان الثابتة. لكنَّ النّداء هنا لخصوص المنادى، الوليّ. ويظهر أنَّ اسم الوليّ موجود بالقوة[55*] في الأعيان الثابتة.

---

51 - النفّريّ، موقف الأمر، ص 85.

52 - VOIR: Julia kristeva , Révolution du langage poétique, Edition du seuil, paris, 1981, p23.

53 - إيريك جوفروا، التصوّف طريق الإسلام الجوّانية، تر: عبد الحقّ الزموري، مراجعة: أبو يعرب المرزوقي، ط1، دار كلمة، أبو ظبي- الإمارات العربية المتّحدة، 2010، ص 74.

54 - النفّريّ، موقف أدب الأولياء، ص 152.

55 * يعتبر المتصوفة أو عرفاء التصوف أنّ الوجود بالقوة هو الأساس والأصل، أمَّا الوجود بالفعل فهو الصورة أو الفرع. فيسعوا بخلاف الفلاسفة إلى العودة إلى



يستطيع الوليّ استعادة ذكرى النّداء الأصليّ عبر فعاليَّة الرُّؤية، وعبر فعل الأمر "انظروا"، حيث تمَّ تحقيق طلب النَّظر مباشرة، فكانت الاستعادة لخطاب النّداء بهذا المقطع السّرديّ: "فكذلك سترونه الآن، ثمَّ دحا الأرض وقال لكم انظروا كيف دحوت الأرض، فرأيتم كيف دحا الأرض، وقال لكم أريد أن أظهركم لملكي وملكوتي، وإنّي أريد أن أظهركم لبراياي وأكواني وملائكتي، وإنّي سوف أخلق لكم من هذه الأرض هياكل وأظهركم فيها آمرين ناهين مقدّمين مؤخّرين."[56] ويمكّن فعل الأمر «انظروا» المرتبط باللّحظة الخطابيَّة الآنيَّة «الآن» الوليّ، من استرجاع الزمن الماضي للنّداء. ويدلُّ الفعل الماضي الوارد في جواب الأمر «فرأيتم» على المطابقة بين زمن استعادة النّداء، وزمن النّداء الأصليّ؛ أي أنَّ الفعل «انظروا» هو فعل استذكار للنّداء الأصليّ، ولأنَّ الوليّ الواقف يفقد سيطرته على كلّ فعل، ويستسلم لما يشهده الحقّ من رؤى؛ فإنَّ انسلاخ الفعل «انظروا» من رقابة الأنا الواقفة، يجعل ذكرى النّداء تحضر، بل يحتفظ بها كما كانت في أصلها، مثلما تدلُّ عليه المطابقة بين الأمر والماضي. لأنَّ الذكرى تحفظ الماضي كما هو، عندما تتنصَّل من أيّ سؤال.[57]

وأستدل على استعادة ذكرى النّداء كما هي، بواو العطف التي تفيد التزامن بين الفعل «دحا الأرض» الذي كان في مرحلة الخلق الأصليَّة، وفعل رؤية كيفيَّة حدوث ذلك «وقال لكم انظروا كيف دحوت الأرض» في الزمن الحاضر. فالتزامن الذي تفيده الواو بين الحدثين يفيد الاستعادة التامَّة. ومدار استعادة دحو الأرض هو زمن الخلق الماضي، أي مرحلة التعيّنات الخلقية التي ترد بعد مستويي الذات الأحديَّة والأسماء والصفات كما مرَّ بنا في بداية المقال. وينتمي حدث دحو الأرض إلى عالم الشَّهادة، المرتبة الأخيرة من السّلم التنازليّ من التعيّنات الخلقيَّة.

يواصل الحقّ مخاطبة أوليائه، عبر الوليّ الواقف، بصيغة الماضي دائماً «وقال لكم»، وقد صرفت أفعال مقول القول في صيغة المضارع: «أريد أن أظهركم، وإنّي أريد أن أظهركم...»، ويدلّ الفعل أريد والفعل المضارع المنصوب «أن أظهركم» على مشيئة الحقّ السَّابقة لفعل ظهور أوليائه. أو لنقل بتعبير آخر: يكون فعل الإرادة في مرحلة الأعيان الثابتة، قبل سريان الإرادة في النّفس الرحمانيّ الذي اندفعت فيه الموجودات إلى الظهور. فالحقّ يكشف في الرؤية عن إرادته المكنونة في علمه الأزليّ. ويمثل هذا المستوى أعلى من المقطع السّابق الدال على مرحلة خلق الأرض. وقد أفاد تكرار فعل المضارعة «أريد» المكوث في مرحلة العلم الأزليّ.

عبَّر المقطع السَّرديّ عن إرادة الحقّ إظهار أوليائه للملك والملكوت وللبراي والأكوان والملائكة. وتنتمي هذه العناصر(الملك، الملكوت، الأكوان، الملائكة) إلى مرحلة التعيّنات الخلقيَّة. فهي في حكم العدم في مرحلة العلم الأزليّ؛ لأنَّها لم توجد بعد. ولمَّا كان زمن الرؤية مطابقاً لزمن النّداء الأصليّ، كما قلنا سابقاً، فإنَّ العناصر الكونيَّة السَّابقة حاضرة وغائبة في الوقت نفسه. ثمّ إنَّ دحو الأرض الذي ورد في المقطع السَّابق، حدث في مرحلة الخلق، وبالتالي فإنَّ الانتقال إلى المقطع الموالي في مرحلة الأعيان الثابتة هو إعدام لوجود الأرض؛ أو بتعبير آخر: مثّل الانتقال إفناء لما بدا للعيان في المقطع السّابق.

مرحلة الوجود بالقوة، أو الأعيان الثابتة.

56 - م. ن، ص. ن.

57 - Martin Heidegger, approche de Holderlin, « souvenir », traduit: Jean Launay, Edition Gallimard, Paris 1973, p106.



ورد مقطع موالٍ للسّابق يختمّ الموقف بتصوير نزول أرواح الأولياء في الهياكل الطينيَّة: «وإنّي سوف أخلق لكم من هذه الأرض هياكل وأظهركم فيها آمرين ناهين مقدّمين مؤخّرين. «فيعود بتصويره إلى مرحلة الخلق؛ لأنَّ نفخ الأرواح في الهياكل الطينيَّة تمَّ في مرحلة التعيّنات الخلقيَّة. وقد استمدت الأرواح هياكلها الطينيَّة من الأرض. ويفيد اسم الإشارة هذه أنَّ المشار إليه «الأرض» حاضر داخل الخطاب. وبالتالي حدث النّكوص في المقطع الأخير إلى مرحلة الخلق مرّة ثانية؛ وأقصاه ـ أقصد النّكوص- حدث مع العودة إلى عالم الشهادة الذي يمثل المرتبة الأخيرة من السّلم التنازلي لمراتب التعيّنات الخلقية؛ حيث ورد مقطع يصوّر وظيفة الأولياء بعد ظهورهم في عالم الشَّهادة، «وأظهركم فيها آمرين ناهين مقدّمين مؤخرّين.» ودلَّ حرف التسويف «سوف» على المستقبل البعيد. ممَّا يعني أنَّ مرحلة الظهور في عالم الشَّهادة تتحقق في المستقبل البعيد. وبالتالي فإنَّ المخاطبة حدثت في مرحلة الأعيان الثابتة، ولم تخلق الأرض بعد في هذه المرحلة؛ ولكنَّ اسم الإشارة هذه يدلّ على حضور المشار إليه داخل الخطاب. ممَّا يعني أنَّ هذه الإشارة فارغة، مادام المشار إليه الذي تحيل إليه لم يخلق بعد. وبالتالي لم تخلق أيضاً الهياكل الطينيَّة للأولياء، وما تلاها من أفعال الأولياء المذكورة في عالم الشَّهادة لم يخلق أيضاً. فالأسماء إذن «الأرض، الملك، الملكوت» في المقطع الأخير علامات فارغة لا تحيل إلى مسمَّيات معيَّنة. وبالتالي يوضع المقطع ككلّ تحت علامة كشط.

نستنتج من تحليل مقطع استعادة النّداء الأصليّ، عبر فعاليَّة الرؤية، أنَّ المقطع السرديّ يصوّر أربع مراتب وجوديَّة غير متسلسلة: 1- مرتبة النّداء الأصليّ في الأعيان (استعادة النّداء في المقطع1) 2- مرتبة التعيّنات الخلقيَّة (دحو الأرض في المقطع2) 3- مرتبة الأعيان الثابتة (إرادة إظهار الأولياء) 4- مرتبة التعيّنات الخلقيَّة (خلق الهياكل الطينيَّة للأولياء). وباعتماد هذه المراتب الوجوديَّة نستطيع رسم خطّ منكسر في زمن الخطاب والرؤية، الذي هو زمن استعادة النّداء، يمثل صعوداً (مقطع1) فنزولاً (مقطع2) ثمَّ صعوداً (مقطع 3) فنزولاً (المقطع4). فالرؤية إذن تسافر في هذا الصعود والنزول، بين عالمي الخلق والأعيان الثابتة قبل الخلق، أو لنقل: بين عالمي المادة والروح.

وتوجد بين المرتبتين تعيّنات اسميَّة وصفاتيَّة لم تذكر. وبالتالي يكون السَّرد الرؤيويّ تركيباً لمقاطع غير مترابطة، أشبه ما تكون بالصور التي ترى في الحلم؛ حيث الانتقال لا يخضع للتسلسل الزمنيّ كما في منطق الأحداث الواقعيَّة.

مكّن المقطع السرديّ من وصل عناصر سماويَّة وأرضيَّة (الملك، الملكوت، الأرض، الملائكة) الحاضرة في زمن الخطاب والغائبة في زمنها الوجوديّ. ممَّا شكَّل تعارضاً واضحاً بين زمن السَّرد والزمن الأنطولوجيّ. فنستنتج أنَّ السَّرد الرؤيويّ في «موقف أدب الأولياء» هو تركيب لمحتوى مترابط ظاهرياً ومفكَّك باطنياً. ويبدو الموقف هو السياق الوجوديّ الجامع لعناصر الرباعيّ «اللّه، الوليّ الواقف، الأرض، السَّماء». بل هو فضاء لإعادة إنتاج تصور مبدع عن قصة النّداء الأصلية. وإنَّ الاستعادة عبر عدسة الرؤية الصوفيَّة مكّن من التخفيف من رهبة الأصل، عبر تصوير جمال رغبة الوصل.

ج- سرد «كن فيكون»: قوة القول والإنجاز:

يسمح الموقع البرزخيّ للوليّ باستعادة ذكرى النّداء وذكرى الكينونة مع الواحد الأحد، وهذا الموقع البرزخيّ هو ما بين اللّه والإبداء، كما تشير إليه عدة مقاطع من المواقف، منها هذا المقطع من موقف الأمر: «وقال لي: مقامك منّي هو



الذي أشهدتك تراني أبدي كلّ شيء، وترى النّار تقول ليس كمثله شيء، وترى الجنَّة تقول ليس كمثله شيء، وترى كلّ شيء يقول ليس كمثله شيء، فمقامك منّي هو ما بيني وبين الإبداء.»[58] وهو مقام الأعيان الثابتة التي سبق شرحها. ونجد عدة قرائن نصية تعزّز ما ذهبنا إليه:

أوّلاً: يصف المقطع مشهد توحد الكلّ، بما فيه الجنَّة والنَّار في مقال التسبيح للذات الإلهيَّة، ومقال التسبيح «ليس كمثله شيء» يناسب الذات في مستوى الأحديَّة.

ثانياً: لم تتمايز الجنَّة عن النَّار ولا النَّار عن الجنَّة؛ بل توحدتا في مقال التسبيح، بخلاف ما يحدث في مرتبة الأسماء والصفات، حيث تكون الجنَة تجلّياً لأسماء الجمال، والنَّار تجلياً لأسماء الجلال.

ثالثاً: إنَّ مقام الولي بين الحقّ والإبداء، والمقصود بالإبداء خروج الموجودات من مستوى الأعيان الثابتة إلى مستوى التعيّنات الاسميَّة باسمه المبدي. ولمَّا كان الوليّ في مقام ما بين الذات والإبداء، فإنَّ حكمنا بمقام الولي في مستوى الأعيان الثابتة يتعزَّز بشكل مضاعف.

في «موقف الصفح الجميل» يبلغ الوليّ مقام الأعيان الثابتة، بعد انفصاله عن الكون، فيشهدهم الحقّ مشاهد الاستيلاء والإحاطة قبل تكوُّن الكون، فيقول: «لا تجعل الكون من فوقك ولا من تحتك ولا عن يمينك ولا عن شمالك، ولا في علمك ولا في وجدك، ولا في ذكرك ولا في فكرك (...)، وانظر إليَّ من قبله، فذلك مقامك فأقم فيه ناظراً إليَّ، كيف كوَّنت وكيف أكوّن وكيف قلبت ما أكوّن، وكيف أشهدت وغيَّبت في ما قلبت، وكيف استوليت على ما أشهدت، وكيف استأثرت فيما أحطت، وكيف فتّ ما استأثرت، وكيف قربت فما فتّ، وكيف بعدت فيما قربت، وكيف دنوت فيما بعدت، فلا تمل مع المائلات، ولا تمد مع المائدات، وكن صفتك التي لا تتميَّل ولا تتزيَّل./ وقال لي: هذا مقام الأمان والظلّ، وهذا مقام العقد والحلّ./ وقال لي: هذا مقام الولاية والأمانة.»[59]

يرتقي الواقف - الوليّ في مشاهداته، من مقام الخلقيَّة (الكون)، إلى مقام ما قبل الخلقيَّة. أو بتعبير آخر: يرتقي إلى مقام مشاهدة علم الله في الإشهاد والإحاطة والاستيلاء والاستئثار، أي مرحلة الأعيان الثابتة. وتزامن فعل النَّهي في قوله «لا تجعل»، حيث ينهى الحقُّ الواقف من الارتباط بالكون ويحثّه على الانفصال الكليّ عنه، مع الأمر الذي تصدَّر المقطع الثاني بقوله «انظر»، حيث يأمر الحقُّ الواقف أن ينظر إلى الحقّ لا إلى الكون. ثمَّ أردف الطلب بمشاهد سرديَّة تصور موضوع النَّظر (كيفية تكوين الكون)، أي صرف النَّظر إلى المكوّن لا إلى الكون، وتعزَّزت إنّية المكون من خلال تصريف الأفعال ضمير المفرد المتكلم (دلالة التاء المتّصلة بالأفعال على ذات المكون) لينهي المقطع بالإشارة إلى مقام المخاطبة: «هذا مقام الأمان والظلّ، وهذا مقام العقد والحلّ. هذا مقام الولاية والأمانة»، ويدلُّ اسم الإشارة هذا إلى حضور المشار إليه «مقام الولاية» داخل الخطاب. وبالتالي حدثت المخاطبة في مقام الولاية. ممَّا يقودنا إلى استنتاج أنَّ الانتقال من مشهد مقام الكون إلى مشهد مقام ما قبل الخلقية، هو سيرورة فناء للواقف عن الكون في المكون، وللكون في المكون،

---

58 - النفّريّ، موقف الأمر، ص 86.

59 - النفّريّ، موقف الصفح الجميل، ص 175.

إلى أن تحقَّق مقام الولاية. وقد لعبت «لا» الناهية المسندة إلى فعل الجعل «لا تجعل» والمتكررة في كلّ جزئيَّة من مقطع الكونيَّة، دوراً رائداً في فناء أجزاء الكونيَّة الواحدة تلو الأخرى. وقد توجَّهت «لا» بدورها الإفنائيّ من أركان الأعيان (الجهات الأربع للكون فوق، تحت، يمين، شمال) إلى أركان العرفان (العلم، الوجد، الذكر، الفكر) فمتعلقات الواقف (صفاته، لغاته). فكان اتّجاه حركة الفناء، من الخارج إلى الداخل (الخارج: عالم الحسّ، الداخل: عالم الفكر والوجد والذكر، الوساطة اللّغويَّة والصفاتيَّة). وبالتالي قامت «لا» بدور لغويّ-أنطولوجيّ من خلال إفناء جزئيات اللّغة التي هي جزئيات الكون في الوقت نفسه.

وتدلُّ صفة الحلّ والعقد والأمانة المسندة إلى مقام الولاية، أنَّ الوليَّ يطّلع على العلاقات الباطنيَّة التي تعقد بين الجزئيات المتّصلة؛ بل يملك ميزة الحلّ والربط بين الجزئيات المنفصلة. فيكون حاملاً لأمانة الكون بأسره، لأنَّه نائب عن الحقّ في الحلّ والعقد، باطّلاعه على ذلك في الأعيان الثابتة. وهو ما يعيدنا دوماً إلى قدرة الوليّ الاطّلاع على القدر.

ويبدو الولي ذا قدرة على الإحاطة بتسبيحات كلّ الخلق، ومشاهدة مبالغها وآثارها: «وقال لي: هذا مقامك فأقم فيه تكن في إحسان كلّ محسن وفي استغفار كلّ مستغفر./ وقال لي: إذا أقمت في هذا المقام حوت صفتك جميع أحكام الصفات الطائعات، وفارقت صفتك جميع أحكام الصفات العاصيات.»[60] فالإحاطة إذن بمبالغ العباد في إحسانهم واستغفارهم، يعني انتقال القوة العلميَّة من الحقّ إلى الوليّ.

نستنتج ممَّا سبق أنَّ مقام الولاية إمكانيَّة وجوديَّة وسرديَّة في الوقت نفسه، للاتّصال بالملأ الأعلى وللحضور إلى جناب الحقّ. وبالتالي جعلت التجربة الكتابيَّة محايثة للغيب، وجامعة للأنطولوجيّ اللّغويّ. كما مكَّنت برزخيَّة مقام الوليّ من إفساح المجال لنشاط الرؤية الخياليَّة. ومن ثمَّ إبداع تجربة الدينيّ، وتخفيف رهبة المقدَّس بالجمال والخيال. وكلُّ ذلك مكَّن من إبداع علاقة جماليَّة مع الغيب، بدل العلاقة النّمطيَّة المقدَّسة.

2-4/ الإسلام: من قيد الشريعة إلى سعة الأفق الربانيّ:

وردت في نصوص المواقف شذرات ومقاطع وظَّفت المشتقات الحاملة لمعنى الإسلام، منها «أسلم، التسليم، سلم، سلام، إسلام».

أ- تهافت الأساس الشّريعيّ للإسلام:

أكثر المواقف تأملاً لمفهوم الإسلام «**موقف الإسلام**»، حيث اصطنعت الوقفة النفّرية حواراً سريعاً بين الحقّ والواقف، يتبوأ فيه الواقف مقام السَّائل، والحقُّ مقام المجيب. ويدور مضمون الحوار حول مفهوم الإسلام. ويظهر أنَّ أساس الإسلام تحوَّل من الأوامر والنَّواهي التي ينبني عليها في علم الشَّريعة، إلى التسليم المطلق للحقّ، في كلّ أمر وحكم. ذلك ما تبيّنه الشذرة الآتية: «أوقفني في الإسلام وقال لي: هو ديني فلا تبتغ سواه فإنّي لا أقبل./ وقال لي: هو أن تسلّم لي ما أحكم

60 - النّفريّ، م. ن، ص. ن.



لك وما أحكم عليك.»[61] فالإسلام هو التسليم لأحكام الحقّ. وأحكام الحقّ لا يعلمها إلا الحقّ. والفرق واضح بين المفهوم القائم على الأوامر والنَّواهي في علم الشَّريعة وبين التسليم للحقّ في الأحكام مثلما ورد فيما يلي: «قلت: كيف أسلم لك؟ قال: لا تعارضني برأيك ولا تطلب على حقّي عليك دليلاً من قبل نفسك، فإنَّ نفسك لا تدلّك على حقّي أبداً، ولا تلتزم حقّي طوعاً، قلت: كيف لا أعارض؟ قال: تتَّبع ولا تبتدع، قلت: كيف لا أطلب على حقّك دليلاً من قبل نفسي؟ قال: إذا قلت لك إنَّ هذا لك تقول هذا لي، وإذا قلت لك إنَّ هذا لي تقول إنَّ هذا لك.»[62]

يظهر أنَّ التسليم المطلق للحقّ يعني اتّباع الحقّ دون قيد أو شرط. ويعني الاتّباع إلغاء كلّ أفعال الذات الواعية من معارضة وطلب للدليل والحجَّة. وهو ما يقف على طرف النَّقيض من مفهوم الإسلام بمنظار علم الشَّريعة، فالأوامر تلزمك بأمر وتنهاك عن آخر. وبالتالي تخلق جدالاً بين من التزم ومن لم يلتزم، بين من اتَّبع ومن لم يتَّبع، بين من اقتنع ومن لم يقتنع. أو لنقل: منتهاها الحدّ؛ و»كلّ ما لتسميته أو وصفيته أو معنويته ضدّ فهو حد (...)، والحدُّ معنويته الحصر، والحصر لا خروج له عن مقرّه.»[63] أمَّا التسليم المطلق لأحكام الحقّ فلا حدَّ لها ولا حصر، لأنَّ منبع الأوامر والنَّواهي هو النَّفس، وما تستدل به من أدلة حسّيَّة أو قياسيَّة أو نقليَّة للتدليل مصدرها النَّفس. والنَّفس تتوهم الحقيقة ولا تبلغها. أمَّا الحقُّ فهو منبع الحقيقة، فلكلّ حقّ حقيقة. ويتتبَّع الموقف ضلال أدلة النَّفس وطريقها في حوار سريع استند فيه إلى توضيح طريقين مختلفين: طريق الإسلام الذي ينقاد وراء النَّفس المستندة إلى الأوامر والنَّواهي وما ينجرُّ عنها من أحكام، وطريق التسليم المطلق للحقّ المستند إلى العلم الربانيّ. ويواصل تأمُّل الفرق بين الطريقين عبر فعاليَّة السؤال والجواب، فينكشف الفرق بين طريق الإسلام وطريق التسليم، في عبارات متقابلة بهذا الشّكل: تحكُّم النَّفس/أحكام الحقّ، علم العبد/ علم الحقّ، حكم العبد/ حكم الحقّ. ويبدو أنَّ القياس الذي يعتمده علماء الشَّريعة يندرج ضمن الحرام في قوله: «تأتي بفعل لم آمرك به فتحكم له بحكمي في فعل أمرتك به، وتأتي بقول لم آمرك به فتحكم له بحكمي في قول أمرتك به (...).»[64] ويظهر فساد القياس بالحكم في أمر غير معروف، من خلال القياس بحكم آخر صدر في أمر معلوم. ففساد القياس يصل إلى درجة إدراجه ضمن الحرام، لأنَّ «معناه إن قست فقد سويت بين قولي وهو المقيس عليه، وبين قولك وهو المقيس، وإذا فعلت ذلك فقد عدلت بي نفسك، وكذلك القول في الحكم وفي هذا نهي عن القياس».[65] وبهذا الشّكل فإنَّ قياسات الفقهاء فاسدة.

---

61 - النفّريّ، موقف الإسلام، ص 182.

62 - م. ن، ص. ن.

63 - محمد بن عبد الجبار النفّريّ، ضاقت العبارة الأعمال الكاملة، الشذرات، الشّذرة4 الحدّ، تح: قاسم محمد عباس، ط1، دار المدى، دمشق - سورية، 2007، ص 40.

64 - النّفّريّ، موقف الإسلام، ص 183.

65 - عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص 541.

ب- سعة التسليم لدين الحقّ:

أبدع النفّريّ تأمُّل ضلال طريق علماء الشَّريعة من خلال اصطناع السُّؤال والجواب، وجعل الأوامر والنواهي والأحكام بنية السُّؤال، لتقوم الأجوبة بكشف الضلال المزروع في أساس الإسلام وفق نظرة علماء الشَّريعة. ويظهر التضاد كلَّ مرَّة بين ما هو حقّ وما هو خلق، إلى أن يختمه بمقطع ينفي أن يكون قول العبد من أوامر ونواهٍ، وأفعاله من التزام وانتهاء، من أحكام دين الحقّ في قوله: «قلت لا آتي بفعل لم تأمرني به ولا آتي بقول لم تأمرني به، قال إن أتيت به كما أمرتك فقولي وفعلي، وبقولي وفعلي يقع حكمي، وإن أتيت به كما لم آمرك به فقولك وفعلك، وبقولك وفعلك لا يقع حكمي ولا يكون ديني وحدودي.»[66] فدين الحقّ يقتضي العمل بأحكامه. وأحكامه لا تقوم على قياس ولا دليل ولا نقل ولا نفس، بل على مشاهدة حقيقة الأحكام بما يشهده الحقّ لوليّه. وإنَّ موقف العبد هو التسليم المطلق للأحكام. وإنَّ الأساس الذي يتأسَّس عليه التسليم المطلق هو الوجدان، و«لا يتناسب الحدُّ مع النّزوع الوجدانيّ المزروع في أساس التسليم، فالرغبة في تحقيق هيئة التسليم تؤسّس الأساس وتحرّكه، بل تهيّج الحدود وتصرمها (...).[67] وبالتالي يستحيل إقامة ماهية معينة لدين التسليم، مادامت الرغبة تتأجَّج وتتحرك دون هوادة، ودون مسار معلوم مضبوط. فدين التسليم المطلق لأحكام الحقّ - المحبوب، هو دين اللاحدود، دين المحبَّة.

في «**موقف الكنف**» يواصل التأسيس لدين التسليم، بأن يقدّم تعريفاً للتسليم وعلاقته بالحقيقة وبمقام الصدّيقيَّة. فيكون بذلك انتقل من إلغاء ماهية الإسلام الموروثة عن علماء الشريعة «في موقف الإسلام» إلى بناء أساس جديد لدين التسليم في موقف الكنف، فيقول: «أوقفني في الكنف وقال لي: سلّم إليَّ وانصرف، إنَّك إن لم تنصرف تعترض، إنَّك إن تعترض تضادد./ وقال لي: تدري كيف تسلّم إليَّ لا إلى الوسائط، قلت: ما الوسائط؟ قال: العلم وكلّ معلوم فيه./ وقال لي: تدري كيف تسلّم إليَّ لا إلى الوسائط، قلت: كيف؟ قال: تسلّم إليَّ بقلبك وتسلّم إلى الوسائط ببدنك».[68] فوسيلة دين التسليم هي القلب، بينما وسيلة دين علماء الشريعة هي النقل والقياس.

يسلّم القلب للحقّ مباشرة دون حاجة إلى الوساطة، أي يدخل في علاقة ثنائيَّة مباشرة؛ لأنَّ «القلب هو المرآة التي تنعكس فيها صورة اللّه وتشرق، ولكن ليست أيَّة مرآة تصلح، لا بدَّ أن تكون مرآة في غاية الصفاء، مرآة متجرّدة عن الذات البشريَّة، ورغباتها، وأدرانها.»[69] والمقصود هو القلب المتجرّد الصافي، لأنَّ التسليم للحقّ يقف على طرف النَّقيض من التسليم للوسائط التي هي البدن، والبدن يشمل جانب الأهواء والغرائز. والنَّفس تبدو من البدن، لأنَّها تصرف العبد إلى التسليم بوسائط العلم التي لا تخلو من الأهواء والأوهام. أمَّا القلب فيخضع للمجاهدات الشاقة، إلى أن يصبح مرآة مجلوَّة لاستضافة الحقّ.

66 - النفّريّ، موقف الإسلام، ص 183

67 - سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة (و) بلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفّريّ، ص ص 116- 117.

68 - النفّريّ، كتاب المواقف، موقف الكنف، ص 183.

69 - واضح يونس، القضايا النّقدية في النثر الصوفيّ حتى القرن السابع الهجريّ، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق- سورية، 2006، ص 54.



يورد بعدها حال تسليم القلب للحقّ، بقوله: «الحقيقة أن تسلّم ولا تنصرف، وأن لا تأسى ولا تفرح، ولا تنحجب عنّي، ولا تنظر إلى نعمتي، ولا تستكين لابتلائي، ولا تستقرّك المستقرّات من دوني.»[70] فتبدو أحوال القلب الذي يسلّم لدين الحق خارج النّقيضين، وتبدو أحوال القلب في الوسط بين الثنائيات المتناقضة الآتية: «لا تأسى/ لا تفرح»، «لا تنحجب/ لا تنظر»، «لاتستكين/ لا تستقرّ». وإنَّ وضعية القلب بين الأحوال المتناقضة يعني أنَّه في سيرورة نحو التشكّل، ما دام لم يستقرّ بعد على أحوال معيَّنة. أو نفهم أيضاً أنَّ منتهى التسليم هو السَّيرورة دون توقف للأحوال، والتشكّل الدائم للقلب دون استقرار. وهو ما يتوافق مع اسم القلب، فلم يسمَ قلباً إلا لأنَّه ينقلب من حال إلى حال.

في خاتمة موقف الكنف، آخر المواقف النفّرية، ورد هذا المقطع: «وقال لي: إنَّ الذي تعرَّفت به إليك هو الأزمة للقلوب إليّ، وبه تقاد إلى معرفتي، فاجذبها إليَّ، ولن تنجذب بها إليّ حتى تنقطع إليَّ بها، وإن لم تقدها إليَّ لأوتينَّك أجرها، وخفني على تقلّبها.»[71] فيقوم التعرُّف بين الحقّ والوليّ الوارد في هذه التنزّلات بجذب القلوب إليه، وتستعين القلوب على هذه التنزّلات للانقياد إلى الحقّ. ويذهب عفيف الدين التلمساني إلى أنَّ التنزُّلات ـ يقصد المواقف- من شأنها أن تهدي القلوب إلى الحقّ[72] أي القلوب، وهو ما يرجعنا إلى مستوى الوساطة التي ينكرها دين التسليم للحقّ. فيبدو أنَّ التسليم المطلق للحقّ قد لا يتحقَّق مثلما أراده الحقّ، مادام القلب لا يثبت دوماً على وضعية التسليم دون ميل.

يمثل موقف الإسلام إذن مراجعة لمفهوم الإسلام ولأسسه وطرقه المعرفيَّة. وقد اشتغل الموقف على إبداع مفهوم «التسليم المطلق للحقّ»، كمقابل للإسلام كما يطرحه علماء الشريعة. ويمكّن المفهوم الجديد للدين الإسلاميّ بالانتقال من أساس الأوامر والنّواهي إلى أساس التسليم المطلق للحقّ. ومن فقه الفقهاء المبني على القياس، إلى فقه الأولياء المبنيّ على العرفان والوجدان. وبالتالي سمحت المراجعة ببناء أسس جديدة لدين المحبَّة، قوامه الرغبة المستمرة والمتجدّدة في الحضور إلى الحقّ - المحبوب.

5 - القرآن في المواقف: نحو تفكيك الفهم الحرفيّ للنَّص المقدَّس

يعتكف الواقف في عزلته التامة على قراءة ما نقش من ذكريات الصفاء المحض في ظلّ التوحيد، ويحاول استعادة هذا الصفاء من خلال فعل القراءة. ومن الطريف أنَّ استعادة ذكرى الكينونة مع الواحد الأحد تشترك في مشتقات من الأصل نفسه، ألا وهي: الذكرى، الذكر، الذاكرة، التذكرة. فهل ستكون استعادة الذكرى من خلال ممارسة الذكر؟ خاصة أنَّ الذكر من مرادفات القرآن، وهو كلام اللّه، إذن الاستعادة قد تمرُّ من قراءة الذكر، فلا سبيل إلى المذكور «اللّه» غير الذكر «كلامه».

---

70 - النفّريّ، موقف الكنف، ص 184.

71 - النفّريّ، م. س، ص 185.

72 - عفيف الدين التلمسانيّ، م. س، ص 546.

1-5/ فقه الصلاة: من تلاوة الذكر إلى مشاهدة المذكور

أوَّل ما نلاحظه أنَّ نصوص استعادة الذكرى لا تقتبس بكثرة من القرآن الكريم أو الحديث النبوي بخلاف نصوص المتصوّفة الآخرين، كالحلاج وابن عربي مثلاً؛ مع أنَّ استعادة ذكرى الكينونة الواحدة تمرُّ بالذكر، لأنَّه كلام المذكور «اللّه». ولا أدلّ على المذكور أكثر من ذكره. لكنَّ نصوص المواقف لا تعتبر قراءة القرآن والسَّماع في حلقات الذكر هو السَّبيل للوقوف في حضرة الحقّ.

ففي موقف «اسمع عهد ولايتك» الذي سبق تحليله، يأمر الحقُّ بفعل «اكتب» أن يكتب وليُّه عهد ولايته الذي يعادل كتب الأنبياء والمرسلين. وذكر من بنود العهد ما يتعلّق بوجهة الواقف - الوليّ في اللّيل، فيقول: «اللّيل لي لا للقرآن يتلى، اللّيل لي لا للمحامد والثناء./ اللّيل لي لا للدعاء، إنَّ سرَّ الدعاء الحاجة، وإنَّ سرَّ الحاجة النفس، وإنَّ سرَّ النَّفس ما تهوى.»[73] فهل يعني ذلك وجوب هجر الواقف للقرآن؟

لا يفهم من النَّص السَّابق وجوب هجر الواقف للذكر، ولا الأوراد التي فيها المحامد والثناء، لأنَّ قراءة القرآن والأوراد معاً هما السبيل الوحيد للمتصوّف للوصول إلى اللّه، والدليل أنَّ في موقف «**وأحلّ المنطقة**» يعتبر الصلاة في اللّيل السَّبيل للحضور إلى الحقّ- المحبوب، في قوله: «وقال لي: آليت لا يجدني طالب إلا في الصلاة، وأنا مُليّل اللّيل، ومُنهّر النهار.»[74] فيقصر إيجاد الحقّ في الصلاة. والصلاة هي اجتماع ذكر اللّسان والفكر والبدن، يعني المصلّي ذاكر للحقّ بكلّه. ولكن الصلاة المقصودة هي التي توصلك إلى الحقّ، وتجعل كلّك يفنى فيه، فالذكر «الآيات المقروءة أثناء الصلاة» يفنى في المذكور، والفكر يفنى في المفكّر فيه، والجسد يفنى بحركاته عن رسومه وحدوده، ويبقى القلب. وفي الشذرة ذاتها ذكر الحقّ أناه مرتين متكررتين، ليذكّر المصلّي أنَّه وراء حركة اللّيل والنّهار، وراء حركة الضدَّين معاً؛ فـ«لمَّا كانت الصلاة هي مؤداة في اللّيل أشار إلى عبده ووليه أن يشهده في الضدين معاً، فتكون الصلاة منصبغة بهذا الشهود، فذلك هو وجدانه في الصلاة.»[75] فإذا نظرت بالعيان فرَّقت بين صلاة اللّيل والنّهار، وإذا نظرت بالوجدان وحَّدت، لأنَّها متوجهة إلى الواحد الأحد. والوجهة إذن هي الغرض، وليست الوسيلة. ووجهة الواقف الحقّ، ووجه الواقف متوجّه نحو الحقّ، وبالتالي يفنى عمَّا سواه من الوجوه والوجهات.

تمكّن استراتيجيَّة الفناء من تحقيق رؤية الحقّ بعد فناء الكثرة «لأنَّ التجديد لميدان الشعور بالعالم الخارجي الذي يعوض عنه الزيادة في الشعور بعالم الباطن هو المميز الرئيس لظاهرة الفناء، تركّز وحشد للنّشاط الذهنيّ على فكرة واحدة هي اللّه، باستبعاد كلّ فكرة، أو صورة أو خاطر يتعلق بالمخلوقات من شأنه أن يستبعد من الأفق الشعوريّ حضور

73 - النفّريّ، موقف «اسمع عهد ولايتك»، ص 114.

74 - النفّريّ، موقف «وأحلّ المنطقة»، ص 99.

75 - عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص 267.



كلّ هذه الكائنات المخلوقة.»[76] ويطلق النفّريّ على هذه الكائنات السوى، ويتَّسع السوى ليشمل كلَّ ما له صورة، وبالتالي الذكر والمحامد، إن لم تفن في اللّه، فهي من السوى.

وانطلاقاً من استراتيجية الفناء الكلّي للذكر (القرآن) وللذاكر (الواقف) في المذكور (الحقّ - المحبوب) فإنَّ اللّيل والنّهار يستويان، لأنَّ البقاء للمذكور بعد فناء الأضداد والأغراض من الأضداد، مثلما يصفه المقطع الموالي من موقف «**اسمع عهد ولايتك**»: «وقال لي: إن كان صاحبك في ليلك من أجل القرآن بلغ أقصى همّك إلى جزئك/ فإذا بلغه فارق فلا ليلك ليل القرآن ولا ليلك ليل الرَّحمن، وإن كان صاحبك في ليلك من أجل المحامد والثناء بلغ أقصى همّك إلى اجتهادك فإذا بلغه فارق/ وإذا فارق فليل النوام نمت أم لم تنم بل من كان لي ليله نام أو لم ينم فذاك صاحب اللّيل وصاحب فقه اللّيل، أشرفت به على اللّيل وعلى أهل اللّيل فهو بمقاماتهم فيه أعرف ولمبالغ نهاياتهم فيه أدرك.»[77] ويظهر أنَّ الأولياء يتجاوزون حلقات التلاوة المعروفة عند المتصوّفة، ويتجاوزون الأوراد التي يقرأها العبَّاد كلَّ ليلة، ويتجاوزون الاجتهادات المعروفة في الأوساط الصوفيَّة، بل ويتجاوزون أحوال العبَّاد في اللّيل من نوم ويقظة، و«هؤلاء أطلعهم الحقُّ تعالى على مبالغ العباد في ليل كانت عبادتهم أو نهار فهم كما ذكر عنهم.»[78] فهم فقهاء اللّيل، وليسوا بفقهاء. ففقههم مستمدٌّ من العلم الربانيّ الذي يرد على الواقف، دون اكتساب ولا اجتلاب، وهذا ما يذكّرنا بالشذرات الأخيرة من موقف الإسلام، حيث يتَّحد قول العبد وفعله بقول وفعل الحقّ، فيصبح الواقف فقيهاً في قوله: «قلت: لا حكم إلا لقولك وفعلك، قال: فقهت؟ قلت: فقهت، قال لا تمل، قلت: لا أميل، قال: من فقه أمري فقد فقه، ومن فقه رأي نفسه فما فقه.»[79]

فالفقه فقهان: فقه علماء الشريعة - علماء الرُّسوم كما يسمّيهم المتصوّفة - وفقه الأولياء. فقه علماء الرُّسوم مستمدّهم النّقل ومعتمدهم القياس، أمَّا فقه الأولياء فمستمدّهم الحقّ- المحبوب ومعتمدهم المشاهدة. وبالتالي يقف فقه الأولياء على طرف النَّقيض من فقه علماء الرُّسوم. ويفتح سبيل الولاية كما هو مطروح في نصوص المواقف طرقاً مختلفة وجديدة للتفكير في إسلام جديد وفقه مختلف، يجمع نحو الواحد الأحد، ولا يشتّت في نحل وملَل، كما هو الحال في واقع الأمَّة الإسلاميَّة اليوم.

2-5/ السَّرد وانفتاح بنية النَّص القرآنيّ:

إنَّ استعادة ذكرى الكينونة مع الحقّ - المحبوب تشترط إذن فناء نصوص الذكرى في المذكور. ولمَّا كانت تجربة الكتابة محايثة لتجربة الوقوف في حضرة الحقّ، فإنَّ النُّصوص القليلة من الذكر التي تخترق نصوص المواقف، أو لنقل ترد من لا وعي الواقف، وهو يحاول استعادة ذكرى الكينونة مع المحبوب؛ لا بدَّ أن تكون نصوصاً فانية في الحقّ (المذكور)، لتنسجم

76 - جمال أحمد المرزوقي، محمد عبد الجبار النفّريّ وتصوفه، ط1، الزّهراء للإعلام العربي، مصر، 1994، ص 99.

77 - النفّريّ، موقف اسمع عهد ولايتك، ص 114.

78 - عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص 316.

79 - النفّريّ، موقف الإسلام، ص 183.

مع ما يطرحه النفّريّ من الآراء التنظيريَّة السَّابقة حول الذكر والذاكر والمذكور. وتسعفنا بعض الآيات المذكورة في نصوص المواقف لمعرفة مدى التناغم بين التنظير والممارسة السَّرديَّة.

أ- حضرة «ليس كمثله شيء»: من الشَّهادة إلى المشاهدة:

الملاحظة الأولى حول توظيف نصوص المواقف لآيات الذكر، أنَّها توظف أجزاء من الآيات، تتراوح بين الكلمة والجملة. وأكثر ما وظف في المواقف جزء من الآية الحادية عشرة من سورة الشورى «ليس كمثله شيء وهو السَّميع البصير»؛ حيث اقتبسها من الآية: «فاطر السَّموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السَّميع البصير» (سورة الشورى، آية 11) وقد وردت في مواقف: «موقف اسمع عهد ولايتك»، «موقف حقّ المعرفة»، «موقف الأمر». في موقف «اسمع عهد ولايتك» ورد «ليس كمثله شيء وهو السَّميع البصير، «أمَّا في موقف الأمر» و»موقف حقّ المعرفة» فورد «ليس كمثله شيء» فقط، دون «وهو السَّميع البصير».

في «موقف الأمر» ورد الجزء «ليس كمثله شيء» في مقام تنزيه الحقّ عن الشيئيَّة، فصوَّر معنى التنزيه بقوله: «وقال لي: مقامك منّي هو الذي أشهدتك تراني أبدي كلّ شيء، وترى النّار تقول ليس كمثله شيء، وترى الجنَّة تقول ليس كمثله شيء، وترى كلّ شيء يقول ليس كمثله شيء، فمقامك منّي هو ما بيني وبين الإبداء.»[80] فيسمح مشهد الرؤية باجتماع عناصر الملكوت «الجنة والنار وما في الملك والملكوت من أشياء». في مقال التنزيه للحقّ «ليس كمثله شيء»، أي نفي الشيئيّة عنه. ويسمح مقام الوليّ البرزخي بين الحقّ والإبداء، وهو مقام الأعيان الثابتة كما مرَّ بنا، بمشاهدة مشاهد نفي الشيئيَّة عن الحقّ. فالجزء المقتبس من الآية يسمح بتوظيف القرآن في المشاهدة، والرقي بالنَّص المكتوب إلى مستوى المشاهدة، التي تسمح بفتح النَّص على عناصر الكون بأسره. فهل يتوقف الأمر عند اجتماع العناصر الكونيَّة في مقال التنزيه؟

يرتقي المقطع الموالي للسَّابق إلى مقام النَّظر إلى الحقّ، وبالتالي نفي كلّ خاطر وكلّ مقال وثناء، حتى وإن كان مضمونه التنزيه. فيقول: «وقال لي: أنا ناظرك وأحبُّ أن تنظر إليَّ، والإبداء كلّه يحجبك عني، نفسك حجابك، وعملك حجابك، ومعرفتك حجابك، وأسماؤك حجابك، وتعرفي إليك حجابك، فأخرج من قلبك كلَّ شيء وأخرج من قلبك العلم بكلّ شيء وذكر كلّ شيء، وكلما أبديت لقلبك بادياً فألقه إلى بدوه وفرغ قلبك لي لتنظر إلي، ولا تغلب علي.»[81] فيبدو الناظر- الحقّ- محباً النَّظر إلى الواقف المنظور. يقول الحكيم الترمذيّ عن سؤال موسى ربّه رؤيته: «فإنَّما سأل موسى ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ فقال: «أرني» أي أفرج لي الحجاب أنظر إليك، والنظر هو فعل العين، ينظر جلاله وعظمته وبهاءه، من غير أن يأخذه. يقال: نظر ونضر، فالنضرة زهرة الوجه، والنظرة زهرة العين، فسأل الرؤية وهو انفراج الحجاب لزهرة العين إلى جلاله وعظمته.»[82] ويقصد الحكيم الترمذيّ بالرُّؤية رؤية القلب كما مرَّ بنا، لأنَّ القلب بعدما يتطهر من

80 - النفّريّ، موقف الأمر، ص 86.

81 - م. ن، 86.

82 - الحكيم الترمذيّ، ختم الأولياء، ص 113.

الرغبات والأهواء يصبح مستودعاً للأسرار. وما نستفيده من قول الترمذيّ أنَّ الرؤية تعني انفراج الحجاب، والحجب هي الظلمة في مواقف النفّري، وانفراج الحجب يكون بالنُّور الذي يكشف ما وراء الظلمة، ومن أسماء اللّه النُّور.

وبالتالي فإنَّ نظر الحقّ إلى الواقف، يكون بتخلص هذا الأخير من حجبه الواحدة تلو الأخرى، المذكورة في المقطع السَّابق. فيصبح بعد تخلصه من الحجب نوراً خالصاً. وهو أمر مستحيل التحقيق في الدنيا، وربما حتى في الآخرة، لأنَّ الحجب لا تفنى كليَّة، وبالتالي لن يظفر الواقف بمطلوبه. فيبقى مقال التنزيه عن الشيئيَّة «أقصى ما يمكن للواقف بلوغه في رؤية الحقّ - المحبوب».

ولمَّا كانت الرغبة في النظر إلى وجه الحقّ تحرّك سعي الواقف، فإنَّ مقال التنزيه «ليس كمثله شيء» يتحوَّل إلى علامة واقفة في حضرة الحقّ، في انتظار تحقق النظر، لإحالتها إلى مرجعها (وجه الحقّ).

في موقف «اسمع عهد ولايتك» يذكر مقال التسبيح «**ليس كمثله شيء وهو السَّميع البصير**» في المقطع الآتي: «وقال لي: كيف تنظر إلى السَّماء والأرض، وكيف تنظر إلى الشَّمس والقمر، وكيف تنظر إلى كلّ شيء كان منظوراً لعينيك أو كان منظوراً لقلبك، وذاك أن تنظر إليه بادياً مني، وهو أن تنظر إلى حقائق معارفه التي تسبّح بحمدي وتقول ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.»[83] فالجديد في هذا المقطع إضافة جزء «السَّميع البصير» إلى مقال التسبيح، ممَّا يقيّد التنزيه بإسناد السمع والبصر إلى الحقّ، والمقام هو مقام الولاية، وهو أرقى من المقامين السَّابقين. أمَّا عفيف الدين التلمسانيّ فإنَّه يرى أنَّ ثناء العبد على اللّه تعالى، يكون بمشاهدة العبد معنى «ليس كمثله شيء وهو السَّميع البصير»، فقوله «ليس كمثله شيء» يعني التنزيه المطلق، ويسمُّونه شهود الوحدة. أمَّا قوله «وهو السَّميع البصير» فيعني نفي الشيئيَّة عن الشيئيات، ومشاهدة الحقّ وراء كلّ ما يبصر ويسمع، وهو ما يُسمَّى شهود الكثرة في الوحدة.[84] وقد شرحنا في بداية المقال معنى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة.

إنَّ شهود الوحدة «ليس كمثله شيء»، والكثرة «وهو السَّميع البصير» هو مقام الفناء في التوحيد، وهو أتمُّ الشهود[85] فإضافة جزء «السَّميع البصير» إلى «ليس كمثله شيء» يسمح بالارتقاء إلى مقام أعلى من مقام الإيمان السَّابق؛ بل إنَّ الجزء «السَّميع البصير» الغائب في المقاطع السَّابقة هو الذي حجب الرؤية، لأنَّ النَّظر كما مرَّ بنا يكون بعين القلب، وفي مستوى الفناء في التوحيد يكون النَّظر به فيه، فهو الشاهد وهو المشاهد.

نستنتج مما سبق أنَّ أجزاء الذكر «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» الموظّفة في مقاطع المواقف أدخلت في مشاهد سرديَّة، اجتمعت فيها عناصر عالمي الملك والملكوت في مقال التسبيح «ليس كمثله شيء» تارة، و«ليس كمثله شيء وهو السميع البصير تارة أخرى، وكذا الواقف المشاهد والحقّ المشهود ممَّا سمح بفتح الجزء من الآية على الكون الفسيح من جهة، وعلى أحوال الواقف من جهة أخرى. فكانت سفراً في النَّفس الرائية وفي الآفاق. وهذا ما يعني أنَّ النَّص

83 - النفّريّ، موقف اسمع عهد ولايتك، ص 115.

84 - ينظر: عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص 317.

85 - م. ن، ص. ن.



القرآني ليس مجرَّد دوال لغويَّة، تحتاج إلى تفسير ظاهري يعتمد النقل عن السلف، بل هو إمكانيَّة للسفر في النَّفس وفي الآفاق، فالذكر هو مصحف كبير للانفتاح على الوجود، بكلِّ مكوناته اللّغويَّة وغير اللّغويَّة. ثمَّ إنَّ دخول الجزء من الآية في مشاهدات الواقف - الولي الخياليَّة، يجعل الجزء المكتوب يدخل في سيرورة خياليَّة لا تحدُّ بمعنى أخير، فالمعاني تتعدَّد بتدفق التجليات على الواقف- الوليّ.

ب- الجهاد ضدّ السوى/ المجاهدة ضدّ النَّفس:

يتَّسم توظيف بعض الآيات في نصوص المواقف بالتبديد لبنيتها اللّغويَّة، أو بإدخال الآية في سياق المشاهدات الخياليَّة، فتأخذ معنى جديداً وفق السّياق الجديد. ومن بين الآيات القرآنيَّة نذكر اثنتين: إحداهما من أشهر الآيات التي ترد في نصوص التفسير الصوفيَّة، ألا وهي: «والذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سبلنا وإنَّ اللّه لمع المحسنين.» (سورة العنكبوت، الآية 69)

وردت الآية في المقطع الآتي من «موقف أنا منتهى أعزائي»: «وقال لي: والذين جاهدوا فينا الذين رأوني، فلما غبت غطّوا عيونهم غيرة أن يشركوا بي في الرؤية. / وقال لي: الغيرة لا تصحُّ أو تفنى القسمة، والقسمة لا تفنى وأنا غائب./ وقال لي: لنهدينَّهم سبلنا لنكشفنَّ لهم في كلّ شيء عن مواقع نظرنا فيه. / وقال لي: إنّما أمرنا لشيء إذا أردناه بالإرادة نشهده المعرفة، فإذا عرف قلنا له كن فيكون إجابة.»[86]

اتَّسم توظيف الآية بالتبديد لبنيتها اللّغويَّة، إذ وظّف الجزء «والذين جاهدوا فينا» ثمَّ أردف بشذرتين تشرحان المقصود من الجهاد، من خلال السّياق الجديد. والجهاد المقصود عند أهل الرؤية هو الجهاد في اللّه، و»معناه أنَّ أهل الرؤية يرون المجاهدة في اللّه لا في سبيل اللّه؛ لأنَّهم لا يرون غيره، فلما احتجب عنهم رأوا الأغيار، فإنَّه لا يظهر بحضور غيره، وفي ظهوره يحتجب الغير.»[87] ولو فهم الجهاد بهذا المعنى الصوفيّ، لما أريقت الدماء الكثيرة في العالم الإسلاميّ - اليوم- باسم الجهاد في سبيل اللّه. وإنَّ الجهاد في اللّه يمنع أصحاب الرؤية من رؤية الغير، لأنَّ أصحاب الرؤية يتوجَّهون بالنظر إلى الحقّ وحده، ولا ينصرفون عنه. ولو ربطنا ما يحدث في عالم اليوم ممَّا يسمى بالجهاد في سبيل اللّه، نكتشف أنَّه بمجرد توجه هؤلاء إلى الغير لتحقيق جهادهم المزعوم، فإنَّهم قد يغيبون عن اللّه، وبالتالي يحيدون عن طريق الجهاد. فما يحدث في عالم اليوم، إذا تأوَّلناه وفق المقطع السَّابق، هو حياد عن الجهاد، بالتوجُّه نحو الآخر أو السوى حسب مصطلح النفّريّ؛ بل إنَّ التوجه نحو السوى شرك.[88]

ورد الجزء الثاني من الآية «لنهدينَّهم سبلنا»، وغاب الجزء الأخير من الآية «وإنَّ اللّه لمع المحسنين» الذي يفيد المعيَّة بين اللّه والمحسنين. ومقام الإحسان هو أعلى المقامات الصوفيَّة بعد مقامي الإسلام والإيمان. ويعني مقام الإحسان: «أن تعبد اللّه كأنَّك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك.» فمعنى العبارة الأولى أن ترى الخلق في الحقّ، والثانية معناها أن ترى

86 - النفّريّ، موقف أنا منتهى أعزائي، ص 102.

87 - عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص 276.

88 - م. ن، ص 276.



الحقَّ في الخلق. ويصبُّ ما ورد في الشّذرة من كلام بعد «لنهدينَّهم» في معنى الجزء المغيَّب من الآية؛ أي أنَّه يشرح معنى المعيَّة بين اللّه والمحسنين في مقام الإحسان؛ إذ يتحدث عن مواقع نظر الحقّ في كلّ شيء. وينفي عفيف الدين التلمساني أن يكون المقصود شهوده في الأشياء، و«التقدير في قوله مواقع نظرنا، أي مواقع النظر إلينا.»[89] ونرجّح أن يكون المقصود مواقع النظر إلينا وفق ما ذهب إليه عفيف الدين التلمسانيّ تناغماً مع الرؤية النفّرية التي يغيب عنها السوى كليَّة. فمواقع النظر به فيه، وبالتالي يحدث تعديل لمعنى الإحسان الذي شرحناه سابقاً، فتمحو الوقفة النفّرية الخلق كلّيَّة، فلا يبقى غير الحقّ، وهي درجة قصوى من الإحسان، أو الجهاد في اللّه.

وردت شذرة موحية بعد المقطع السّابق عن اتّحاد القول والفعل، يقول: «وقال لي: إنَّما أمرنا لشيء إذا أردناه بالإرادة نشهده المعرفة، فإذا عرف قلنا له كن فيكون إجابة منَّا له»[90] وقد اقتبس بداية الشذرة «إنَّما أمرنا لشيء إذا أردناه بالإرادة نشهده المعرفة» من قوله تعالى: «إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون».(سورة النّحل، آية 40) والملاحظ تغيير كلمة «قولنا» الواردة في الآية بكلمة أمرنا، وتحوير جملة جواب الشرط الدال على التكوين، بتصريف فعل القول في الماضي (قلنا له بدل «أن نقول له») ومعلوم أنَّ الإرادة سابقة لفعل القول، وشهود إرادة الخلق في مرتبة الأعيان الثابتة. وبالتالي من يشاهد الإرادة، يعني يطّلع على مرتبة الأعيان. ومن اطّلع على مرتبة الأعيان اطّلع على تقديرات الحقّ لكلّ الموجودات. وبالتالي انتقلت إليه القوة العلميَّة، فاتَّحد قوله وفعله بقول وفعل الحق. والمحصلة: يقول للشيء كن فيكون. فانفتحت الآية على المشاهدة العيانيَّة لفعل الإرادة والخلق. أو المكتوب على الوجود، والإنسان على الإمكان. ولمَّا نابت الشّذرة السابقة عن الجزء المغيَّب من الآية، استعادت خيالياً وإبداعياً معنى النَّص الغائب.

ت - تفكيك عنصر القوَّة في المرجعيَّة الفقهيَّة:

وردت الآية الآتية: «إنَّ الذين قالوا ربُنا اللّه ثمّ استقاموا تتنزَّل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنَّة التي كنتم توعدون» (الآية 30، سورة فصّلت) في هذا المقطع من «**موقف القوة**»: وقال لي: «إذا تصرَّفت في كلّ متصرّف بالقوة لن تمل، وإذا لم تمل استقمت، وإذا استقمت فقل ربي اللّه، قال اللّه تعالى إنَّ الذين قالوا ربُنا اللّه ثمَّ استقاموا تتنزَّل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنَّة التي كنتم توعدون.»[91] ويظهر النَّص القرآنيّ مدعماً لقوة المعنى، ومجسّداً لمعنى القوة الوارد في الموقف في الوقت نفسه. فالملاحظ أنَّ في الشذرة وردت الاستقامة أولاً ثمَّ توحيد الربّ، أمَّا في الآية فيأتي توحيد الرب أولاً ثمَّ الاستقامة. فورد توحيد الرب في الشذرة جواباً لجمل شرطيَّة مترابطة، أمَّا في الآية القرآنيَّة فورد توحيد الرب ثمّ الاستقامة، وذكر الجزاء ألا وهو الجنَّة. فيبدو توحيد الرب في الشذرة مجاهدة، تأخذ هذا الشكل التصاعديّ: التصرُّف بالقوة، عدم الميل، الاستقامة، توحيد الرَّب. أمَّا في الآية فيأخذ شكلاً تنازلياً: توحيد الرَّب، الاستقامة، تحقيق الجزاء(الجنَّة). ونجد أنَّ الشذرة تصف قوة القيوميَّة وتحققّها في الوقت نفسه، وبالتالي تجمع بين الممارسة السرديَّة والتنظير، بل التنظير هو ذاته الممارسة. فالقوة الحقيقيَّة حسب المقطع هي قوة القيوميَّة. والقيوميَّة

89 - عفيف الدين التلمسانيّ، م.س، ص 276.

90 - النفّري، موقف أنا منتهى أعزائي، 102.

91 - النفّريّ، موقف القوة، ص 170.

لا قوة لها دون الرَّب. وبالتالي وجب سلوك طريق مجاهدة للوصول إلى القيوميَّة، ولمعاينة معنى قوة القيوميَّة. ثمَّ إنَّ معرفة معنى قوة القيوميَّة بالعرفان، يعني توحيد الرَّب بالأفعال لا بالأقوال فقط. فالشذرة إذن ممارسة عرفانيَّة للغة، ذات أبعاد أنطولوجيَّة في الوقت نفسه، لأنَّ اللّغة المتعلقة بالتوحيد هي لغة العرفان لا البرهان.

يواصل المقطع التفصيل في معنى القوة وأنواعها، ليورد شذرة تنسف معنى الجزاء الوارد في الآية السابقة، فيقول: «لا أنظر إليك والنار أمامك، ولا أسمع منك والجنَّة أمامك./ إنَّما أنت متوجّه إلى ما أمامك، فانظر إلى ما أنت متوجّه إليه، فهو الذي ينظر إليك وهو الذي تصير إليه. وقال لي: أقسمت على نفسي بنفسي: لا ترك لي تارك شيئاً إلا أتيته ما ترك أو أزكى ممَّا ترك، فإنَّ أقلّه ما آتيته فذاك جزاء المخلصين، وإن لم يقلّه ما آتيته آتيته الحسنى وزيادة، وأنا حسب العاملين الغافلين في أعمالهم عني. وقال لي: يا كاتب القوَّة لا بأقلامك سطرتها فأحصيتها، ولا بصحائفك أدركتها فاحتويتها.»[92]

يتحدث المقطع عن الغايات من الأعمال، فهي إمَّا رغبة في الجنَّة، أو رهبة من النار، أو لأجل وجه الحقّ. ويبدو أنَّ المخلص من يعمل لأجل وجه الحقّ، وهو صاحب القوة. وجزاؤه الحسنى وزيادة. فمن يرغب في الجنَّة، أو يرهب النّار، ليس مخلصاً في عمله. بمعنى أنَّ أهل اللّه غير معنيين بالجزاء الوارد في الآية القرآنيَّة. وبالتالي فخبر إنَّ وما عطف عليه في قوله (تتنزَّل عليهم الملائكة....وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون) يقلب إلى معنى جديد، ولا يعني أنَّه مناقض تماماً للمعنى القديم، بل يخالفه.

نلاحظ أنَّ قراءة الآيات القرآنيَّة يكون بالموازاة مع المراتب الشّهوديَّة التي يسلكها الواقف. وضمن الفهم الجديد لمعنى القوة الوارد في الموقف والمستمد من القيوميَّة ومن مشاهدة قيوميَّة الحقّ في العيان لا بالأذهان ولا بالبرهان؛ فإنَّ النّص القرآنيّ لا يمتلك قوة القيوميَّة التي تجعله مرجعاً يستند إليه، إلا بإخضاعه لمقتضى الحال والعرفان. وبالتالي تفكيك قوة المرجعيَّة الفقهيَّة، عندما تتفكّك المرجعيَّة الفقهيَّة؛ وبالتالي لن يستند النَّص إلى قوة الظاهر وقوة الدلالة الحرفيَّة. فالقوة تتحوَّل إلى قوى، لأنَّ العرفان يعتمد على قوة التجليات، وقوة التجليات في اختلافها وتكرارها بالاختلاف. وبالتالي تتجدَّد القراءات وتتعارض وتختلف وفق منطق التجلي. فتستوي نصوص القراءة في القيمة. و«لن يتحقَّق ذلك سوى بإفناء النَّص المكتوب كلّيَّة، أي العودة به إلى حالته الأولى قبل أن يقيَّد بالخطّ.»[93] وبالتالي الخروج عن تفسير الفقهاء للدخول في مشاهدات الأولياء.

خاتمة

تمثل نصوص المواقف فرادة مقارنة بكثير من نصوص التراث الإسلاميّ. ومن أهمّ ملامح الفرادة أنَّها تشكّل مراجعات عميقة للدين الإسلاميّ؛ بل لكلّ معالم المقدَّس الإسلاميّ (مفهوم الإسلام، دور الولاية مقارنة بالنبوَّة، علم الشريعة والعلم الربَّاني، النَّص القرآنيّ وأفق قراءته). فكانت النُّصوص النفّرية اشتغالاً دؤوباً على مساءلة التصوُّرات المقدَّسة عن الدين

92 - النفّريّ، موقف القوة، ص 171.

93 - سامية بن عكوش، م.س، ص 154.



الإسلاميّ، التي بقيت مقصيَّة من دائرة الفكر الإسلاميّ، فنجم عن الاستبعاد جهلاً مقدَّساً، ما يزال الفكر الإسلاميّ يغطّ في قيلولة تحت ظلاله الوارفة. ونجمل محصّلة اشتغالنا على هذه النّصوص الفريدة فيما يلي:

1- الجميل في نصوص المواقف، أنَّها تمزج بين التأمُّلات النّقديَّة والممارسة السَّرديَّة لهذه التأمُّلات، فاستطاعت بذلك أن تفكّ الشرخ، بين النظريّ والتطبيقيّ من جهة، وبين الأدبيّ والنقديّ من جهة أخرى.

2- في مجال مراجعة معالم المقدَّس الإسلاميّ، فكّك موقف الإسلام الأساس الذي ينبني عليه الدّين الإسلاميّ، الأوامر والنواهي التي تسيّج حمى علم الشريعة، فكشف تهافت الأساس وضعف القياس الذي يقيمه العلماء لاستنباط الأحكام الشرعيَّة. واقترحت نصوص المواقف دين التسليم للحقّ، ويحرّك هذا الدّين الحب، وبالتالي التسليم المطلق لأحكام الحقّ - المحبوب. لكنَّ التسليم هنا مختلف عن التسليم لأحكام الفقهاء، لأنَّ التسليم لأحكام الحقّ يتمُّ عن طريق مشاهدة المعرفة في كلّ حكم؛ أي أنَّ التسليم ينطلق من حقّ اليقين، بمعاينة الأحكام معاينة العرفان لا البرهان.

3- تمثل الولاية مرتبة دينيَّة تعادل النبوَّة، بل الولاية تستمرُّ في كلّ زمان بخلاف الرسالة. وتسمح الولاية لفئة معيَّنة من المجاهدين في اللّه أن يحفظوا أمانة الكون، وأن يعلموا بمبالغ العباد وأحوالهم. وفي هذه النّقطة تتقاطع نصوص المواقف مع الأفكار الشيعيَّة، فالأولياء يعادلون الأئمة الاثني عشر عند الشيعة.

4- تسمح نصوص المواقف بوصل عناصر الرباعي (اللّه، الفاني، الأرض، السماء)، وبالتالي تفتح التجربة الدينيَّة على أبعاد أنطولوجيَّة، كما تسمح للّغة بكشف هذه الكينونة الجامعة للرباعي، وبالتالي يقوم النَّص الإبداعيّ بإعادة إنتاج المقدَّس، كما تسمح للتجربة الدينيَّة بمحايثة الغيب أو الملأ الأعلى.

5- وظّفت نصوص المواقف نصوص القرآن الكريم، فأدخلت هذه النُّصوص في سياقات جديدة، تخضع لمقتضى الحال لا للمرجعيَّة الفقهيَّة. ممَّا سمح بإنتاج فهم جديد للنُّصوص، تعارض أحياناً مع المعنى الظاهر، مثلما عاينَّا ذلك في مفهوم الجهاد، حيث أصبح المعنى في الآية الموظّفة «إنَّ الذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سبلنا إنَّ اللّه لمع الصابرين» (آية 11، سورة العنكبوت)، مخالفاً لمعنى الجهاد بالسَّيف الذي توهم به الدلالة الحرفيَّة للآية، إذ أصبح يعني مجاهدة في اللّه، بالثبات على رؤية اللّه، وبالفناء عن الأغيار أو السوى بالمصطلح النفّريّ. فتوصلنا إلى أنَّ القراءة التي تقدّمها النُّصوص النفّرية تعتبر أيَّ توجه نحو الغير هو انصراف عن اللّه، وأنَّ الانصراف نحو الغير هو شرك. ويصلح تفعيل هذه القراءة في زمن توجُّه الحركات الإرهابيَّة نحو الآخر لإبادته، توهُّماً منها بتحقيق الجهاد كما هو في الإسلام.

6- تسمح نصوص المواقف النفّرية بفتح دروب جديدة للتفكير في المقدَّس الإسلاميّ، ولأنَّها نصوص تسائل المسلَّمات والمقدَّسات، ولأنَّها فتّقت قدرات اللّغة العربيَّة بشكل عجيب وفريد، فإنَّها تسمح عن طريق الإبداع اللّغويّ بمراجعة الكثير من الدوغمائيَّات الدينيَّة. ولهذا من المفيد التفكير في توظيف هذه النُّصوص خارج إطار العمل الأكاديميّ، لما تمنحه من أفكار التسامح والإحسان والتعايش، بين مختلف المِلَل والنِّحَل. فالاختلاف المشهود بين المِلَل والنِّحَل يذوب في ظلّ التَّوحيد، كما تطرحه هذه النُّصوص.



قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللّغة العربيَّة:

ـ أدونيس، الصوفيَّة والسورياليَّة، ط1، دار السَّاقي، بيروت ـ لبنان.

ـ أبو نصر السَّراج الطوسي، اللّمع، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، ط1، مكتبة الثقافة الدينيَّة، 2009، ص 219.

ـ إيريك جوفروا، التصوُّف طريق الإسلام الجوَّانيَّة، تر: عبد الحقّ الزموري، مراجعة: أبو يعرب المرزوقي، ط1، دار كلمة، أبو ظبي - الإمارات العربيَّة المتّحدة، 2010.

ـ جمال أحمد المرزوقي، محمد عبد الجبار النفّريّ وتصوفه، ط1، الزَّهراء للإعلام العربي، مصر، 1994.

5ـ الحكيم الترمذيّ، ختم الأولياء، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة، ط2، مكتبة الثقافة الدينيَّة، القاهرة - مصر، 2013.

ـ سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفّريّ، ط1 منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014.

ـ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، الفصوص في أسرار مستندات حكم الفصوص للشيخ محي الدين بن عربي، تح: إبراهيم الكيلاني، ط1، دار كتاب ـ ناشرون، بيروت - لبنان، 2013.

ـ عادل محمود بدر، الرّسائل الصوفيَّة لشهاب الدين السّهرورديّ شهيد الإشراق، ط1، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، 2006.

ـ عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفّريّ، تحقيق: جمال المرزوقي، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، مصر، 2000.

ـ القشيري، الرّسالة القشيريَّة، ط3، دار صادر، بيروت - لبنان، 2006.

ـ محمَّد بن عبد الجبار بن الحسن النفّري، ضاقت العبارة الأعمال الكاملة، موقف الوحدانيَّة، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، ط1، دار المدى للثقافة والنّشر، دمشق - سوريا، 2007.

ـ محمَّد بن عبد الجبَّار بن الحسن النّفّريّ، : الأعمال الصوفيَّة، كتاب المواقف، مراجعة وتقديم: سعيد الغانميّ، ط1، منشورات الجمل، 2007.

ـ محمَّد يونس مسروحين، الوجود والزمان في الخطاب الصوفيّ عند محي الدين بن عربي، ط1، منشورات الجمل، بيروت - لبنان، 2015.

ـ محي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح وتقديم سحبان أحمد مروة، المجلد السّابع، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، 2006.

ـ محي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، كتاب المعرفة، رسالة الأنوار تقديم: محمود محمود الغراب، ضبط: محمَّد شهاب الدين العربي، ط1، دار صادر، 1997، بيروت ـ لبنان.

ـ محي الدين بن عربي: الفتوحات المكيَّة، تقديم: نواف الجرَّاح، ط1، دار صادر، المجلد الثالث، بيروت - لبنان، 2004.

ـ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل ـ دراسة في تأويل القرآن الكريم عند ابن عربي، ط5، المركز الثقافي العربيّ، بيروت ـ لبنان، 2005، ص38.

ـ واضح يونس، القضايا النّقديَّة في النثر الصوفيّ حتى القرن السابع الهجريّ، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق - سورية، 2006.

ـ يد الله يزدان بناه، العرفان النّظريّ مبادئه وأصوله، تر: علي عبّاس الموسويّ، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت - لبنان، 2014.



ثانياً: باللّغة الأجنبيَّة:

- 20. Julia kristeva, Révolutio du langage poétique, Edition du seuil, 1981.
- 21. Martin Heidegger, Approche de Holderlin, « souvenir », traduit: Jean Launay, Edition Gallimar, Paris 1973.

المسلم المعاصر ورهانات العصر

من سجن النصّ إلى سعة الحياة

حوار مع الباحث الدكتور سفيان زدادقة

◆ حاوره: ربوح البشير

» فرش معرفي:

استحالت الدراسات الفكريَّة في هذا الزمن الثقافي الخطير، في منطلقاته ونتائجه على الذات العربيَّة التي ما زالت تحتكم إلى رؤى تجاوزتها الأحداث الجسام، إلى مجرد رؤى تجري لاهثة وراء الأحداث، ولم تعد قادرة إلا على التعليق السريع الذي يحدث ضجيجاً وصخباً ولا يقدّم رؤية رصينة تفيدنا في فهم ذاتنا أولاً وفي استيعاب الآخر المتفوّق حضارياً ثانياً. إنَّ المشتغل على القراءات التي تقدَّم الآن في الساحة الثقافيَّة العربيَّة الراهنة يدرك جيداً أنَّ زمن التملّق في الحديث والاختفاء وراء الكلمات المخاتلة قد انتهى وولّى، ولم يعد من الممكن أن نلعب على الكلمات أو أن نستعمل الجمل الكبيرة التي فقدت بريقها وتأثيرها على القارئ العربي.

على هذا المستوى من الحديث، يتنزَّل الحوار الذي أجريناه مع الباحث الدكتور سفيان زدادقة، والذي يُعتبر من الوجوه الفكريَّة التي تعمل في صمت وباقتدار معرفي بعيداً عن صخب الوجود الزائف، وهو بذلك يريد أن يفكّر مع ذاته، وأن ينخرط معها في حوار يوظّف فيه الكلمات دون مكياج مصطنع، فهو يُسمّي الأشياء بأسمائها ويتحاور مع النصوص، وفي ذهنه مقدرة كبيرة على الفصل بين الشخص والمؤسَّسة، والواقع التاريخي الذي يستند إلى الإيمان، والمخيال الذي احتلَّ وجداننا وأفسد علينا بهجة الحياة، وانكفأ على ذاته لأنَّه لم يستطع مواجه المكاسب البشريَّة التي أنجزت في الحداثة الغربيَّة.

يحتوي هذا الحوار على بعض المفاصل الفكريَّة التي تُعدُّ في نظرنا رؤية جريئة قلَّما توجد عند الباحثين العرب، فهو يؤمن بأنَّ الفكر ينمو ويربو في الفضاء الذي لا يوجد فيه أبوَّة نصيَّة، خاصَّة من جهة النصّ اللاهوتي الذي يستثمر في المجتمعات المغلقة ذات التوجُّه الهووي المتعالي، حيث يسكن العنف والقتل والإقصاء والتهميش وهجران الكتابة وتقديس الظواهر الصوتيَّة الشفهيَّة، وطمس كلّ النقاط المضيئة من تاريخنا العربي، مثل الحوار، والفرديَّة، والإبداع، والعقلانيَّة الرشديَّة والخلدونيَّة، والتصوُّف المنفتح على الإنسان، والمنابع الأولى للعلمانيَّة في تاريخنا العربي.

من هذا المنطلق الفكري، نرحّب بالدكتور سفيان زدادقة.

» الأستاذ ربوح البشير: أصبح التديُّن المعاصر يعكس واجهة متأزمة، ما الأسباب الأساسيَّة التي أدَّت إلى هذا الانغلاق؟

ـ **د. سفيان زدادقة:** الفلسفة ازدهرت في المجتمع الوثني القائم على التعدُّد، واللّامركزيَّة، ونظام المدينة/ الدولة، والحريَّة الفكريَّة، وقيمة المواطنة، ولم تزدهر أبداً في المجتمع الكتابي القائم على الوحدة، ونبذ الاختلاف، والدولة المركزيَّة، والرأي الواحد، والطاعة، والبيعة، والخوف، ولزوم الجماعة وكراهية الشاة القاصية، إذا كانت الكثرة ليست من أمارات الحقّ، كما يقول القاضي عبد الجبَّار، فإنَّ المنطق ذاته يقول إنَّ القلة ليست كذلك من علامات الباطل، فقد تكون الجماعة على خطأ ويكون الفرد على صواب، ألم تكن قريش كلها على ضلال وكان محمَّد وحده على صواب؟ ببساطة لقد تمَّ قمع صوت الفرد في تاريخنا لصالح الجماعة.

ثمَّ للمسألة وجهها السياسي القاتم، السياسة تصنع المذهب وليس العكس، ولا شيء أخطر من التقاء السياسة بالدّين، أو ممارسة السياسة من خلال الدّين، ممارسة العنف بعد أن يصطبغ بالقداسة، وهذا المصاب بالهَوَس الدّماغي الذي يفجّر الحزام الناسف وسط الزحام في سبيل أن يمارس الجنس للأبديَّة مع سبعين امرأة من الحور العين، وكيما يعاقر الخمر، ويشرب اللبن والعسل في بستان أخضر...، أيّ بؤس أكثر من هذا.

الله ليس بحاجة إلى نصرتنا ولا إلى تعصُّبنا، ولا إلى الدخول في تحالفات معنا، ولا أن نشكّل له حزباً أو ميليشيا، أو أن نطلق الرصاص باسمه، الله قادر قدير وهو إله على الجميع، وليس بحاجة لنصرة أحد، وحاجته أقلُّ لعنف بغيض يمارس لحسابه. يمكنني أن

أصف الحالة الانتحاريَّة للجهاديين الجدُد بأنَّها يأس من الحياة، ليس ما يُسمّونه بالانغماس إلا انتحاراً مقنَّعاً سببه الفشل العارم الذي يعانيه هؤلاء.

لاحظ أنَّ الفهم الديني للعالم الذي ينطلق منه هؤلاء هو فهم مستقطب، وبالتالي يغيب الفهم المتعدّد والمتشعّب والحيوي والمنتشر للأشياء والأفعال، إنَّ عالم الدين هو عالم بلونين فقط أسود وأبيض، وحتى دون وجود درجات بينهما، ليس ثمَّة منطقة وسطى بين ثنائيات الدين: حق وباطل، مؤمن وكافر، هدى وضلال، نور وظلمات... إنَّها ثنائيات حادَّة، تجعل رؤية العالم رؤية بسيطة لا تشتغل على تناقضات العالم وتعقيده، رؤية محكومة بعمى الألوان، ثمَّ لاحظ أنَّ الدين في عالمنا اليوم انتماء اجتماعي وشعوبي وإثني موروث أكثر من أن يكون اقتناعاً فكرياً مكتسباً، إنَّه أمر تفرضه المصادفة والمجتمع وليس المنطق أو الاقتناع العقلي.

لقد تسبَّبت الأديان والعقائد، كما قال المعري، في إثارة الحروب والأحقاد والنزاعات والفتن أكثر ممَّا تسبَّبت في الإصلاح، وهذا بخلاف ما أراده مؤسّسوها، لسبب بسيط جداً هو أنَّ كلَّ أتباع دين ما يحاولون فرضه كنظام وحيد أوحد على الآخرين فكراً وسلوكاً، ويسير بمنطق من ليس معي فهو ضدّي، ومن لم يتلوَّن بلون مذهبي فهو عدُوي، ثم ينسحب الأمر من الدّين الواحد إلى المذهب الواحد إلى الرأي الواحد، لذلك بوش وبن لادن على المستوى الإيديولوجي سيَّان... واحد لا فرق في وظيفتيهما... كلاهما أصولي متعصّب ينتج خطاباً دوغمائيَّاً مغلقاً ويمارسه برعونة... الأصولي المتعصّب يؤمن إيماناً جازماً بأنَّ الله معه، وأنَّه وحده يملك الحقيقة والتفسير الصحيح للنصّ الديني، وأنَّه يحارب الشر بتفويض حصري منه، ولهذا يفهمان بعضهما جيداً إذ يتكلمان لغة واحدة، ويحتاج كلاهما للآخر من أجل بقائه ونجاح خطابه، ففي النهاية المؤمن هو من اخترع الكافر، كما أنَّ المتدّين المتعصّب هو الذي اخترع الزنديق.

» هل نجد داخل المنظومة الإسلاميَّة ما نفتح به الأسئلة الأنطولوجيَّة واسعاً على الحريَّة والانعتاق بدلاً من الانغلاق؟

ـ أزمتنا أزمة هيكليَّة، بنيويَّة، النصُّ القرآني على عظمته وانفتاح دلالاته أسر العقل العربي وأسر العقل الإسلامي في سجن مهما بدا كبيراً إلا أنَّه ضيّق، ليس بسبب النصّ نفسه، بل بسبب الانتصار التاريخي والاجتماعي للقراءات الحرفيَّة التبسيطيَّة القائمة على الثنائيات، فهذا العقل المأسور لا يتخذ موقفاً ولا يعبّر عن رأي إلا من خلال النصّ شرحاً وتفسيراً واستنباطاً وتأويلاً، وكأنَّه لا وجود للعالم خارج النص...، وهذه المشكلة لا حلَّ لها إلا بإعادة موضعة هذا النصّ ضمن تاريخيته، ضمن سياقه الزمني والحضاري، لم تصطدم المسيحيَّة بهذه المشكلة لأنَّ الإنجيل أو الأناجيل في الواقع ليست إلا تعبيراً بشرياً عن إرادة الله وتوجيهه بحسب من يؤمن بها، ليست الأناجيل إلا سرديات بشريَّة كبرى لقصَّة المسيح، سرديات تعدَّد فيها الرواة واختلفوا في وجهة النظر وفي طرق التعبير وفي سرد التفاصيل وفي تحديد سمات الشخصيات وأقوالها ومواقفها، وقد ترجمت من اللغة الآراميَّة واليونانيَّة إلى اللغات الحديثة، وليست لديها هذه القدسيَّة الحرفيَّة القاتلة باعتبارها كلام الله نفسه، كما هو حال القرآن. فأنت تجد المسلمين اليوم لا يناقشون موضوعاً ولو تعلق الأمر بأتفه الأمور دون أن يحشروا النصَّ في كلامهم...، ولهذا يتمطَّط النصُّ بفعل عمليات التأويل والتفسير وإعادة التفسير والحشر والتمحُّل من أجل إثبات قدرة النص على قول كلّ شيء في أيّ شيء، حتى في مواضيع معاصرة مثل الاحتباس الحراري والجاذبيَّة والنسبيَّة والبيولوجيا... إنَّها لمأساة أن يأسر نصٌّ قديم جاء بمثل عليا كالحريَّة والمساواة والكرامة البشريَّة شعوباً بأكملها طيلة قرون في حرفيَّة ما، رغم أنَّ النص نفسه يدعو مراراً إلى التفكير والتدبُّر والتأمُّل وإعمال العقل والعلم...، والعجيب أنَّه كلّما مرَّ الزمن زاد تحجُّر العقول وازدهرت عبادة النصوص.

إنَّ جزءاً كبيراً من هذه المشكلة يعود إلى كون القرآن قد تمَّ تثبيته بواسطة الكتابة في زمن سياسي مضطرب مفتون (زمن الخلفاء الراشدين...، والبقيَّة ماذا؟ خلفاء معتوهين؟)، على الرغم من أنَّ الأصل فيه هو المشافهة والذاكرة، وما تقتضيه الثقافة الصوتيَّة من تعدُّد واختلاف وسعة، الآيات كانت تقرأ بصيغ مختلفة بين قراءة وأخرى، ومصحف وآخر، وحتى تصوُّر للمعنى وآخر، قضايا مثل القراءات والأحرف السبعة ومشكلات الخط وتعدُّد المصاحف مغيَّبة عن وعي ما يسمّيه الفقهاء العامَّة أو العوَام، لماذا نرجع إلى مصحف زيد بن ثابت ولا نرجع إلى مصحف عبد الله بن مسعود مثلاً، على الرغم من قدم هذا الأخير وسابقته في الإسلام؟ هذا قرار سياسي أخذه الخليفة عثمان لأسباب مرتهنة لتاريخها. دعونا إذن لا ننسى أنَّ الثقافة العربيَّة أصلاً ثقافة شفهيَّة ومفتقرة للتقاليد الكتابيَّة حيث النص يتشكل دائماً وفق الظروف ومقامات الكلام.

ما أتمناه هو أن يتحرَّر المسلم المعاصر وهو يواجه رهانات عصره من سجن النصّ إلى سعة الحياة، لقد ضيَّق عليه النصّ (الديني والفقهي والبلاغي والعقدي...) ومنعه من التطوُّر الطبيعي وإعمال عقله، فبقي مرتهناً إلى عالمه الخاص المعزول المقصى. النص الحقيقي هو الحياة وليس ما هو موجود بين دفتي كتاب، وإذا كان أرسطو قد ذكر أنَّ الإنسان حيوان ناطق بمعنى مفكّر باللغة وداخل اللغة، ففتح اللغة على العالم وفتح العالم على اللغة، فإنَّ الإنسان لا يعدو في حضارتنا أن يكون حيواناً دينياً نصوصياً بلا مزيد، لا ينشغل إلا بالنص ولا يتفكر إلا داخل النص، فانغلقت



اللغة داخل النص وانغلق النص داخل اللغة، وبقينا خارج العالم وبقي العالم خارجنا.

جزء هام وحاسم من تراثنا سماع في سماع على سماع، حدَّثنا فلان عن فلان، ... أخبرنا فلان عن فلان،، سمعت فلاناً يذكر ...، قيل إنَّ...، يروى أنَّ...، كنا في مجلس فقال...، وهذا الجزء الصاخب والمشوش لا يؤسّس إلا للمخيال والأسطرة والمبالغات العاطفيَّة، كما أنَّ جزءاً منه تمَّت صناعته بأثر رجعي لحساب مواقف راهنة في زمنها.

حتى النبوَّة محدودة في الزمان والمكان، تنتهي بنهاية صاحبها، ولا تبقى إلا المأثورات النصيَّة (الشفويَّة في أصلها) تتناقل لتكون محلاً للتنازع البغيض المذهبي والسياسي، ويبقى أن نتساءل: لقاء الإلهي بالإنساني، أي النبوَّة، هل كان تجربة وحي أم تجربة وعي؟ وهو سؤال أراه مفصلياً، أمَّا العقل فمستمر، وهذا جوابي على سؤالك، لذلك كان العلماء ورثة الأنبياء وكانوا أحقَّ بخشية الله، فالعلم هو النبوَّة الدائمة التي لا تنتهي بختم، والذين مارسوا العقل في تراثنا كانوا قلة وعانوا من التشريد والقمع والمحنة: بشار بن برد، ابن المقفع، جابر بن حيان، ابن الهيثم، الرازي، ابن الراوندي، ابن رشد، أبو العلاء المعري، ابن خلدون.

التفكير العلماني يصحّح نفسه بنفسه من خلال النقد والنقض والتطوير، بينما الخطاب الديني يكرّس نفسه من خلال التكرار والتقديس والخوف من التغيير، فلا يتطوَّر ولا يتقدَّم، فلذلك تتقدَّم الأمم العلمانيَّة وتتخلف المجتمعات الدينيّة، وإن بدت أكثر تحمُّساً، غير أنَّه حماس عاطفي لا شأن له بحقائق الواقع وطبيعة الأشياء ومآلات الأمور. الكثير منَّا يفتتح خطابه بمقولة لاهوتيَّة مذهبيَّة طويلة ثمَّ يدَّعي بعد ذلك أنَّه مفكّر حر وعلمي، نحن نتناسى قيمة الشك في حياتنا، إنَّ الحياة التي يملؤها اليقين حتى الثمالة هي بالأحرى حياة تملؤها الأكاذيب.

» هل يمكن أن نزعم أنَّ التجربة الصوفيَّة تحقق مخرجاً لعالمنا الرمزي الحالي؟

ـ أود أن أوضح أولاً أنَّ المتصوّفة الحقيقيين ربَّما هم أولئك الذين لم نسمع بهم ولم نعرف أسماءهم، لأنَّهم لم يتكلموا عن تجربتهم أصلاً لأنَّها ليست ممَّا يقال، فهي تجربة كاملة أوصلتهم إلى عالم تعجز فيه اللغة تماماً وتتبلد وتمسي الكلمات فيها بلا معنى...، مجرَّد هياكل ميتة، أمَّا الذين تكلموا فهم أولئك الذين بقوا على العتبات محتفظين بعقلهم ولغتهم كيما يبوحوا بما رأوا وسمعوا وأحسوا...، لكنَّهم لم يكونوا في واقع الأمر إلا على نصف رؤية ونصف سمع ونصف إحساس.

نعم، التصوُّف ربَّما هو الصورة الجميلة التي أنجبها الدّين، التصوُّف الأندلسي تحديداً كما يمثله الرائع ابن عربي، هذا العقل الكوني الجبَّار الذي أعاد في الحقيقة تشكيل الإسلام ليخرج من قوقعته الإقليميَّة ليصبح مشروعاً كونياً يتمُّ فيه ليس فقط قبول الآخر بل استيعابه عبر الحبّ، لأنَّ التعايش أو التسامح فيه شيء من الافتعال والنفاق، أمَّا الحبُّ فلا، لذا عبَّر ابن عربي في بيته المشهور عن قبول كلّ صورة وليس تقبلها...، وهذا فرق كبير، ليقول بعدها: أدين بدين الحب أنَّى توجهت ركائبه...، فنحن حين نتدين بمعنى نحبُّ لا نسأل عن الاتجاهات والأشكال والألوان والظروف واللغات...، نحبّ فقط...، وصدقني... في عالم أجمل ... وفي بيئة أخرى أنظف وأنقى... ربما بعد ألف سنة من الآن. وإذا قدّر للحكمة أن تنتصر، وللعلم أن ينتشر، وللغرائز الشريرة أن تنكفئ، لن يكون للدين يومها إلا معنى واحد: الحبُّ... والحبُّ فحسب.

لاحظ أنَّ كبار الصوفيَّة دائماً يذكّروننا بأنَّ المعتقد الخاص في الدين ليس إلا رواية من جملة روايات...، ليس إلا وجهاً واحداً للحقيقة الدينيَّة المطلقة متعدّدة الوجوه والصور والألوان...، بينما عندما تقرأ مدوّنات السلفيَّة ضيقة الأفق تجد أشياء فظيعة من قبيل الردّ على اليهود والنصارى والمستشرقين، الردّ على الشيعة الروافض والباطنيَّة والبهائيَّة والقاديانيَّة، الردّ على العلمانيَّة والليبراليَّة والعقلانيَّة والعصرانيَّة والحداثة، الردّ على الصوفيَّة وأصحاب الطرق، الردّ على الشيوعيَّة والماركسيَّة والإلحاد والداروينيَّة، الردّ على الصهيونيَّة والماسونيَّة، الردّ على الأشاعرة والماتريديَّة والمتأوّلة، إذن الردُّ على العالم والوجود برمَّته وكأنَّ الكرة الأرضيَّة لم تخلق إلا لهم.

» هل يمكننا إذن أن نتحدَّث عن إسلام كوني مقابل الإسلامات المحليَّة؟

ـ الله لم يتكلم بعد، وطالما بقي المفسّرون والمؤوّلون فسيبقى كلامه غائباً، لقد تكلَّم أصحاب المذاهب والفرق والطوائف والفقهاء واللغويون وكلُّ صاحب طريقة وكلُّ صاحب نظر...، لكنَّ الله نفسه لم يتكلم، وقديماً كان عليّ يقول: إنَّ القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنَّما يتكلم به الرجال.

القرآن كسرد عظيم صالح لكلّ زمان ومكان، لكن ليس بنصّه بل بخطابه، أي بتأويله عبر التمثلات والتنزيلات، وهنا نحتاج بشدَّة إلى تطوير أدواتنا وتوسيع آفاقنا لممارسة التأويل وتحقيق ما يسمّيه هايدغر والبوذيون قبله باليقظة، فالتفسير بمعنى القراءة الحرفيَّة الشارحة للنص تسير في طريق مسدود، وليس لها مستقبل. لكي يستمرَّ النصُّ في الوجود ويحافظ على طاقته الخلاقة في المجتمع

علينا بتأويله تأويلاً رفيعاً ينسجم مع وعينا بحاضرنا، والتأويل هو في الواقع تأسيس لنصّ جديد.

إذا كان هناك في القرآن ـ وهو كلام الله ـ ناسخ ومنسوخ فكيف لا يكون في الحديث وهو كلام بشر؟ الله يقول شيئاً ثم يراجعه، ويوحي بآية ثم ينسخها أو يمحوها أو يأتي بغيرها أكثر إحكاماً، بينما الرسول وهو بشر يعتبرون كلّ ما قاله نهائي ولا يمكن أن يتراجع عنه أبداً؟ هل كلُّ كلامه حجّة؟ وهل كلُّ رأيه دليل وتشريع؟ وهل كلُّ ما يقال إنَّه قاله قد قاله حقاً؟ لا يجزم بذلك أحد، هناك فرق بين محمَّد التاريخي، ومحمَّد الفقهاء، ومحمَّد الشيَع والفرق والمذاهب والطوائف، وهناك أيضاً محمَّد الأسطورة، محمَّد صنعة واختلاق الرواة في السير الشعبيَّة، كما هو شأن كلّ الشخصيات العظيمة في التاريخ.

وحتى مسألة التدوين، هل تعتقد حقاً أنَّ ما قاله المدوّنون الأوائل هو فعلاً ما أرادوا قوله؟ لم تكن لديهم حريَّة تعبير ولا ديمقراطيَّة ولا حرّيَّة فكر، كانوا خاضعين لسُلطة السياسي الذي هو الخليفة أو السلطان أو الأمير أو الوالي...، وخاضعين لسُلطة الديني الذي هو القاضي أو المفتي أو إمام الجامع أو شيخ الجماعة...، وقبل هذا وذاك كانوا خاضعين لسلطة المجتمع وهي سلطة ساحقة تفوق باقي السلطات. لا أعتقد أنَّ أيَّ صاحب فكر من أعلامنا القدامى قال فعلاً ما أراد قوله، وحتى لو تجرَّأ وكتب ما يفكر فيه فعلاً، لم يكن الأمر يحتاج إلى أكثر من حرق النسخة أو النسختين اللتين تركهما المرحوم وراءه ليختفي كلُّ أثر لما كتب...، وكثيرة هي الكتب في التراث التي لم يصلنا منها إلا عناوينها.

من يتسمَّون بأهل السُّنَّة أرادوا الحفاظ على ما تصوروه الطابع الأصلي للإسلام، أي باعتباره نتاجاً عربياً خالصاً ابن البيئة البدويَّة الصحراويَّة، في بساطته وعفويته، أمَّا إسلام التشيع بفرقه الكثيرة والمتشعبة فواضح جليّ التأثيرات الفارسيَّة ـ الهنديَّة فيه، مذاهب معقدة مثل الفيض والإشراق والولاية والرجعة والغيبة والمراتب والعصمة والتأويل والعائلة المقدَّسة... كلها غرائب فكريَّة لا صلة لها بالإسلام المبكر العربي الأول، إنَّ مذاهب التشيّع نسخة معدلة كثيراً، بل هي إسلام جديد في الحقيقة متأثر إلى أبعد حدّ بالثقافات والمعتقدات الشرقيَّة القديمة، مزدكيَّة وزرادشتيَّة ومانويَّة، وبالتقاليد السياسيَّة العريقة للإمبراطوريَّة الفارسيَّة بأساطيرها وتراثها.

الدليل على هذه الإسلامات المتعدّدة هم علماء الإسلام أنفسهم، وهم يكّفرون بعضهم بعضاً، ويسفّهون بعضهم بعضاً، ويتهم كلُّ واحد منهم الآخر بالجهل والكفر والمروق من الدين والضلال والبدع، ولك في ما يقوله الوهابيَّة عن الأزهريَّة، وما يقوله الأزهريَّة عن الوهابيَّة، وما يقوله الإخوان عن الصوفيَّة مهازل كثيرة... كلُّ فرقة بل كلُّ واحد من هؤلاء الشيوخ يرمي زملاءه بل منافسيه الآخرين بالجهل والبعد عن صحيح الدين، وما هو صحيح الدين يا ترى؟ كلُّ شيخ يرى أنَّه هو الدين وهو الحق وهو الصحيح وغيره جهلاء وأغبياء ومبتدعون، وليس هناك من فرصة كوقوع الحوادث السياسيَّة والحربيَّة حتى ترى العجب العجاب، فيغدو الحلال حراماً والحرام حلالاً، وتنقلب القيم والمعايير، وتتقلقل القواعد الفقهيَّة، ويبيض الفقهاء فتاوى لا تفوقها غرابة إلا مشاهد الخيال العلمي... إنَّ الدّين كان منذ نشأته خادماً للسياسة، وبحسب رغبة الحاكم ينطق متعهدو الخطاب الديني، إنَّه يتلوَّن بتلوُّن المصالح والظروف والأشكال والأنواع والأسباب، رجال الدين المحترفون هم مثل المقاولين في الورشات أو اللاعبين في الميادين، لا يملكون إلا اتباع توجيهات المدرِّب الذي هو الحاكم بأمره. وليس للحكومات في واقع الأمر أيُّ دين... دينها الوحيد هو المصلحة، في الدول المتقدّمة تكون هذه المصلحة عامَّة، في الدول المتخلفة تكون هذه المصلحة شخصيَّة.

الدول أراها مثل البشر، هناك دولة أنانيَّة، وأخرى غبيَّة، وأخرى نزيهة، وواحدة كذابة، تجد دولة خسيسة حسودة بجانب دولة لا مبالية، واحدة خبيثة تتملق دولة على نياتها... دولة سمينة وأخرى نحيفة، هكذا هي الدول تماماً مثل البشر، ولا يوجد ما هو أسوأ من تحالف المصلحة بين العسكر الفاسدين والإسلاميين الفاسدين أو القابلين للفساد... إنَّها الوصفة الكارثيَّة لشعوبنا... القهر المقدَّس، توحيد الرأي وتوحيد الحاكم وتوحيد المجتمع وتوحيد العقل وتوحيد التاريخ وتوحيد الفساد وتوحيد الجهل وتوحيد الصنم وتوحيد التخلف... جنباً إلى جنب مع توحيد الله.

حتى الثورات العربيَّة خيبتنا ومسخت، بئس الثورة التي يتسبَّب فيها النظام الفاسد ويستفيد منها الغول السلفي، إذا كان الربيع العربي يعني سيطرة الفكر الإسلامي الأصولي على الحياة في عالمنا، فهو ليس ربيعاً، بل هو شتاء نووي جديد بعد شتاء العسكر الفاسد.

الماضي ـ كما قيل ـ يمكن أن يستفاد منه، أن يبحث فيه، لا أن يستعاد، الماضي ليس ذهبياً بالشكل الأسطوري الساذج الذي يتصوَّره البعض، يوتوبيا ورديَّة لا صلة لها بحقائق التاريخ، الجيل الأول أو الطبقة الأولى كان كبقية الأجيال والطبقات عبر التاريخ البشري مشحوناً بالصراع والتدافع على السلطة والنفوذ والمصالح.

لذلك لا تستقيم السياسة والدين إطلاقاً، السياسة خبث وخداع وكذب وهراء وتنابز وتآمر وطموح وغلبة وفساد، والدّين إذا ما أقيم على حقيقته العميقة أقيم على الزهد والأخلاق والتواضع والسماح. يقال إنَّ عبد الملك بن مروان كان أفقه رجال مكة



وأكثرهم تعبُّداً وتقوى، وكان لا يفارق المصحف، فبلغه يوماً موت والده الخليفة مروان بن الحكم وتعيينه خليفة للمسلمين، فأطبق المصحف وقال له: "هذا فراق ما بيني وبينك"، وتوَّلى الخلافة بيد من حديد ونصَّب الحجاج أميراً واشتغل بحرب أعداء خلافته وقطع رؤوسهم واحداً واحداً حتى مات وقد ترك دولة قوية موحَّدة، لقد أدرك الفرق جيداً بين رجل الله الذي كانه وبين رجل السياسة الذي سيكونه.

هل نحتاج فعلاً في عزّ الأزمة لبناء مسجد بملياري دولار حتى نعبد الله؟ هل هذا من أعمال السياسة أم من عمل الدين؟ ما هذه المساجد الرخاميَّة العملاقة التي تبنى في كثير من بلاد المسلمين؟ ما علاقتها بالعبادة؟ أليست مجرَّد تفاخر سلطوي بالمال والنفوذ والقدرة على الإنجاز؟ أليست مجرَّد إرضاء لغرور الحاكم؟ أن يشعر أنَّه دخل التاريخ وأنَّه سيترك من ورائه أثراً خالداً شبيهاً بالأهرامات والعجائب السبع؟ يكفيك ركن بسيط لتختلي فيه بنفسك وتعبد ربك، ألم يجعل سبحانه الأرض مسجداً؟ لا علاقة لهذا الأمر الروحي الخالص والنبيل والرائع الذي هو الصلاة بنوعية المرمر ولا بزخارف الرخام ولا بالقباب الزجاجيَّة ولا بالزرابي النفيسة ولا بالمقابض الذهبيَّة ولا بالمآذن العالية التي تنافس ناطحات السحاب وكأنَّها صرح هامان، الشعور نفسه يراودني عندما أرى قصور الفاتيكان الرخاميَّة الفخمة المذهبة أتساءل ما علاقتها بذلك اليهودي الفقير المضطهد الذي كانه المسيح؟

« من أين يبدأ إصلاح الخطاب الإسلامي المعاصر؟

ـ أن يُطلب من مؤسَّسة دينيَّة عتيقة استمرأت السُّلطة طويلاً (كالأزهر مثلاً) القيام بإصلاح وتجديد الخطاب الديني هو كمن يطلب من الكنيسة الكاثوليكيَّة في القرن الثاني عشر أن تستضيف مؤتمراً لتشجيع ومؤازرة أفكار البروتستانت، إنَّه لعمل يدخل في دائرة المستحيل.

منذ متى كان الإصلاح الديني يمرّ عبر المؤسَّسات الرسميَّة؟ أليست وظيفة المؤسَّسة الحفاظ على ما هو قائم بأقصى طاقة؟ وهل أنشئت إلا لهذا الغرض؟ ثم منذ متى صار الإسلام كدين يقوم على المؤسسة بالمعنى الوظيفي؟ هل الأزهر مثلاً كنيسة؟ هل الإمام الأكبر بابا؟ هل علماء الأزهر أكليروس؟ قال المسيح: لا يُجنى من الشوك العنب، لو أنَّ مارتن لوثر وهو يؤسّس ويصلح الكاثوليكيَّة بمطرقة ألمانيَّة ثقيلة قد طلب إذناً من البابا الإيطالي في روما لما وصله هذا الإذن ولو انتظر ألف سنة.

رجل الدين المعاصر الذي يستند إلى مرجعيَّة قائمة على أقوال ابن تيمية وابن حنبل وابن القيم وابن الصلاح ومحمد بن عبد الوهاب... هو كالأوروبي المعاصر الذي يستند إلى بابوات القرون الوسطى ممَّن كانوا يحرّضون رعايا كنيستهم على قتال وإبادة المسلمين دفاعاً عن الأرض المقدَّسة أو يدعون إلى حرق الساحرات. المشكلة أنَّه لا يوجد في الغرب اليوم من يؤمن أو يستعيد هذه الأدبيات العتيقة الكريهة المتعصبة، لكن في بلاد المسلمين هي جزء لا يتجزأ من الثقافة اليوميَّة السائدة، أوروبا قطعت مع خطاب التعصُّب المسيحي المتطرّف وصارت الكنيسة اليوم بلا أنياب ولا مخالب، صورة بلا روح، أمَّا الخطاب المتعصّب الإسلمجي فما يزال وحشاً طليقاً، وهو يمزّق المسلمين بالدرجة الأولى قبل أن يلحق شرّه الآخرين.

الغريب أنَّ بعض هؤلاء من الإسلاميين (وخاصة ممَّن يعتقدون أنَّهم متنوّرون) يدعون إلى حوار الأديان، وأنا لا أصدّق حكاية حوار الأديان هذه...، الأديان تاريخياً لا ولم ولن تتحاور، بل تصارعت وما تزال تتصارع، لأنَّ الحوار ليس من طبيعتها، الدّين، أيّ دين، يزعم بالضرورة أنَّه يمتلك الحقيقة، وأنَّه يتكلم باسمها، ومن يمتلك الحقيقة ويتكلم باسمها يفترض أنَّه ليس في حاجة لأن يتحاور مع من لا يملكها ولا يمثلها، هو بحاجة فقط لتعليمه وهدايته وإدخاله في صفوف المؤمنين أو في حالة الرفض لعنه وطرده من الملكوت السماوي... الحوار يتضمَّن بالضرورة التنازل، وإلا لن يصل إلى نتيجة، الحوار يتضمن الاعتراف بالخطأ أو ـ على أقل تقدير ـ إمكانيَّة وجود خطأ ما، فما هو الدّين المستعد لتقديم تنازلات؟ وأيّ دين يقرُّ بإمكانية وجود خطأ فيه؟ لا يوجد إذن حوار، لا يوجد فقط حوار بين الأديان بل لا يوجد حتى حوار بين المعتقدات المتصارعة داخل الدين الواحد نفسه، لأنَّ كلَّ مذهب وكلّ عقيدة تدَّعي أنَّها الطريق القويم والعقيدة الصحيحة وهي غير مستعدة للتنازل عن هذه الصفة ولا للاعتراف بالخطأ، وهي ترفض مجرَّد مبدأ المراجعة، وفرق كبير بين حوار الأديان وبين فكرة وحدة الأديان الصوفيَّة المتطورة، فالأولى تقوم على التمايز والحدود والثانية على الدمج والقبول.

المقدس والتاريخ

تجديد الفنّ المقدَّس لسنوات 1945 ـ 1960 و«نزاع الفن المقدَّس»

◆ بول ـ لويس رينوي
◆ ترجمة: محمد جديدي

هذا المقال هو في الأصل مداخلة بعنوان: تجديد الفنّ المقدَّس في سنوات 1945 ـ 1960 ونزاع الفن المقدَّس

Le renouveau de l'art sacré dans les années 1945-1960 et la «querelle de l'art sacré».

قدمت هذه المداخلة ضمن أعمال ندوة متعدّدة التخصُّصات (تاريخ الأديان، تاريخ الفن، علم الاجتماع، العلوم السياسيَّة، الفلسفة، التربية...إلخ) وكان موضوعها الرئيس: تعليم الحدث الديني أيام 5، 6 و7 نوفمبر 2002 بباريس، أشرفت عليها وزارة التربية الفرنسيَّة. نشرت هذه المداخلة ضمن مطبوعات الندوة، وهي موجودة على الرابط الآتي:

www.eduscol.education.fr/.../**le-renouveau-de-l-art-sacre**-dans-les- annees-19451960-

ملخّص المقال:

موضوع المقال، كما يبدو من عنوانه، محدَّد ومحصور زمانياً ومكانياً بأمرين ضمن إشكاليَّة الفن المقدَّس:

أولاً: يتناول هذا المقال كيفيَّة تجديد (برؤية تاريخيَّة تحليليَّة) الفن المقدَّس ضمن إطار زمني، بما في ذلك المبادرات التي تمَّت وكيف تمَّ تلقيها نسبياً أو كليَّاً، سواء من داخل الكنيسة أو من ميدان فني ما. ثمَّ ما هي الإشكالات الدينيَّة والسياسيَّة والقانونيَّة التي نجمت عن تلك المبادرات سواء عند المتقبلين أو الرافضين، وبالتالي يُطرح إشكال آخر فني ينتمي إلى صلة الفن بالمقدَّس. هل هناك علاقة جدليَّة بينهما؟ ومن يخدم الآخر؟

ثانياً: إنَّه محدَّد بفترة تاريخيَّة محدَّدة ضمنها الباحث بعد الحرب العالميَّة الثانية من 1945 إلى 1960 بفرنسا، أي في فترة عرف فيها الفن انتعاشاً نسبياً، بروزاً وتراكماً لتيارات فنيَّة مسَّت الرسم والنحت والرواية والمسرح وكان لها مع الدين تجاذبات بين مؤيد ورافض، سعى فيها كلُّ طرف، الدين والفن، إلى التأثير عن طريق تصوُّر غائي أو وسيلي عند كلّ واحد للآخر، وهو ما ساهم في إذكاء جدل وصراع الفن المقدَّس.

ذلك ما حاول الكاتب تسليط الضوء عليه بناء على محطات زمانيَّة محدَّدة وأمثلة فنيَّة منتقاة سواء في العمران وتشييد الكنائس بطراز معماري مبني بشكل هندسي جذاب ومزخرف بصور يفترض أنَّها تزيد في قداسة المكان، أو الرسم مع ماتيس وتزيينه للنوافذ والجدران بكيفية تزيد من الرغبة في الروحانيَّة، أو النحت مع منحوتات جسَّدت



الرمز المسيحي المقدَّس خاصَّة عمل جيرمان ريشييه في تجسيده لوجه المسيح. كلُّ هذا كان جزئيات ضمن الورشات والجمعيات التي كانت طرفاً في نزاع الفن المقدَّس.

نص المقال

إنَّ التفكير في الدور الذي يمكن أن يلعبه الفن في تعليم الحدث الديني، يكمن في الكشف عن أهميَّة الأعمال التي تصلح كتجربة فيزيقيَّة وحسيَّة قبل أن تكون فكريَّة بالنسبة إلى تعليم التلاميذ، وليس من وقائع تاريخيَّة أو نصوص. على عكس الفنون الغرافيَّة (المتجليَّة) «allographes“ مثل الأدب، التي تسمح باستنساخ غير محدود على دعائم أكثر تنوعاً، فالفنون الأوتوغرافيَّة (الذاتيَّة) «autographes“ ـ الرسم، النحت... إلخ ـ لا تنتج إلا عملاً أصيلاً يبقى في جوهره مختلفاً عن صورته، وعن إعادة إنتاجه. وإذا ما وجد في مختصرات التاريخ أو الجغرافيا نصوص أدبيَّة حقيقيَّة، فإنَّنا لن نعثر على أعمال فنيَّة حقيقيَّة، إنَّما فقط إعادة إنتاج فوتوغرافي بالأساس.

وهذا ما يفسّر في تصوري ضرورة اللجوء إلى التراث المحلي، سواء من الهندسة المعماريَّة المحيطة ـ كنيس أو كنيسة أو مسجد ـ أو المتاحف أو حتى الفنانين الذين بإمكانهم أن يشاركوا بشكل ملموس في عرض تدخلاتهم التشكيليَّة في الأقسام.

تتمحور مداخلتي حول الفن المقدَّس في فرنسا أثناء إعادة البناء وفي سنوات 1950، بالمعنى المحدود للمصطلح، أي حول الفن المطلوب من الكنيسة الكاثوليكيَّة، والذي يمكننا أيضاً تسميته ”فن الكنيسة“ «l'art d'église». إذن لن أدرج مجموع الأعمال دون وجهة دينيَّة محدَّدة لكنَّها مميزة بـ”الرغبة في الروحانيَّة“ وفقاً للصيغة التي استعملها منظمو معرض بولون Boulogne في 1993، التي كرّست من جهة للفن المقدَّس لسنوات 1900-1950، ومن جهة أخرى، للـ”رغبة في الروحانيَّة“ «désir de spiritualité“ ضمن الفن المعاصر (1980-1990). يحتلُّ هذا الفن المقدَّس، في تاريخ الفن للقرن العشرين، مكانة فريدة من نوعها لطالما أسيء فهمها، بيد أنَّه يثير في السنوات الأخيرة اهتماماً كبيراً، من دون شك يرجع في جزء كبير منه إلى الرغبة في تقدير الفنانين أو التيارات المجهولة منه إلى دراسة، في ميدان فريد ولكن ربما مثالي، الكيفيات الدقيقة في إبداع وتلقي الأعمال الفنيَّة، وهو ما يسمح بتجنب المقاربة الشكليَّة البحتة.

إنَّ تجديد الفن الديني الكاثوليكي في فرنسا بعد الحرب العالميَّة الثانية يتماثل مع المشاريع الكبرى لإعادة الإعمار، فضلاً عن الرغبة في المصالحة بين الكنيسة والفن الحديث بل وحتى الحضارة الحديثة ككل. لقد بدأ هذا التحول الأساسي قبل الحرب العالميَّة الثانية، وتجسَّد بخاصة في الابتكارات المعماريَّة والطقوسيَّة (الليتورجيَّة) لسنوات 1920، التي تحضر بقوة في ألمانيا وأوروبا الشماليَّة. في فرنسا، على الرغم من تأسيس ورشات الفن المقدَّس من قبل موريس دوني Maurice Denis وجورج دوفايار Goerges Desvallières في 5 نوفمبر 1919، فهي ليست سوى واحدة من بين العديد من جمعيات الفنانين الأخرى التي سعت إلى تجديد الفن الكاثوليكي بعد عام 1918. على سبيل التذكير صنّاع الهيكل Artisans de l'Autel، التابوت l'Arche، النافذة النجميَّة الدائريَّة La Rosace، ورشة عمل الناصرة Atelier

de Nazareth، أصدقاء الفنون الطقوسيَّة les Amis des arts liturgiques، جمعيَّة القدّيس مارك Société de Saint-Marc. فالتجديد هنا إيديولوجي أكثر منه جمالي، ومفاهيمي أكثر منه تشكيلي في الواقع. وسواء فكرنا في منحوتة القدّيس دومينيك Saint Dominique وهو يتلقى الورديَّة le rosaire (بولوني، متحف الثلاثينات Boulogne, Musée des années Trente) لجورج سيراز Georges Serraz أو الزجاج الملون لعرس قانا Noces de Cana المصمم من طرف موريس دوني MauriceDenis لكنيسة العذراء Notre-Dame بـ رانسي Raincy، في عام 1925، وفي معظم الأحيان قليلاً ما يبدو فن الكنيسة متجدداً، لاسيَّما بمقارنته مع فن الطليعة في تلك الفترة.

وحتى يتمّ إحياء هذا الفن الديني الكاثوليكي الذي وصف بأنَّه "يحتضر" أنشئت في سنة 1935 مجلة الفن المقدَّس، الذي ولد في أول بيان إجماعي وانتقائي تحت إشراف جوزيف بيشار Joseph Pichard. وابتداء من سنة 1937، أعيد إحياء المجلة من طرف منشورات لوسير Cerf التي عهدت بإدارتها لدومنيكيين، الأب ريغمي Régamey والأب كوتورييه Couturier، اللذين ضمنا مع صعوبات وانقطاعات بسبب الحرب، الإدارة حتى سنة 1954 وهي السنة التي توفي فيها الأب كوتورييه وأُبْعِد فيها الأب Régamey. إنَّ الأب كوتورييه، وهو مكوّن في البداية ضمن ورشات الفن المقدَّس لـموريس دوني les Ateliers d'Art Sacré de Maurice Denis، رُتّب في نظام الدومينيكان Dominicains في سنة 1930 وبدا ناقداً جداً لتكوينه الأول. وقد اتفق مع الأب ريغمي Régamey حول الاقتضاء نفسه المبني على فحص جد نقدي للوضعيَّة الفنيَّة الحاليَّة التي هيمنت فيها الرداءة والتكلّف والنزعة الأكاديميَّة على الفن الديني إلى درجة خنقه بالكامل. وينبغي، وفقاً له، الاستفادة من إعادة البناء لمتابعة ثلاثة اتجاهات كبرى:

• أن يتم اختيار الفن الحي، "الرهان على عبقرية" ضدّ النزعة الأكاديميَّة لجوائز روما، ضدَّ الرداءة.

• أن يتأسَّس على التقليد Tradition بما فيه أصيل وحي أكثر، بغية رفض النزعة الماضويَّة، ووضع حد لجميع التيارات الوسطيَّة الجديدة والبدائيَّة الجديدة.

• أن يوجَّه نداء إلى جميع الإرادات الخيّرة بمعيار وحيد هو الجودة. "للشخصيات العظيمة، الأعمال العظيمة."

يلاحظ هذا التجديد في بعض الورشات الكبيرة النموذجيَّة، كتلك المتعلقة بكنيسة الدومنيكان في فونس Vence، مكرسة 25 يونيو 1951، والتي قدّمها ماتيس Matisse كتتويج لعمله: "تطلب مني هذا العمل أربع سنوات من العمل الحصري والدؤوب وهو نتيجة لكلّ حياتي النشيطة. وأنا أعتبره على الرغم من كلّ نقائصه بمثابة التحفة الرائعة لي". إنَّ مراسلة ماتيس مع الأب كوتورييه هو الأخ رايسيغييه Rayssiguier، تكشف مع ذلك، عن موقف معقد لماتيس في علاقته بالديني. لذلك كتب في 15 نوفمبر 1948: "لست بحاجة لإنجاز كنائس فهنالك آخرون للقيام بذلك". وفي 8 سبتمبر 1950 كتب: "أردت خلق فضاء روحي [في موضع آخر يقول فضاء ديني] في مكان مصغَّر". في الواقع، يبدو ماتيس Matisse، يبتدع أخلاق الخاصة في هذه الكنيسة، من خلال المطابقة بطريقة معينة الفني والديني: "إنَّني أريد أن يشعر أولئك الذين سيدخلون كنيستي بالتطهر والتخلص من أعبائهم. حتى وإن لم يكونوا مؤمنين، فإنَّهم يتواجدون في وسط حيث



تشرق الروح ويتضح الفكر. هذه الخفة تعطي شعوراً بالتحرُّر والعفو، لا يعبر عنه: في هذه الكنيسة "أيُّها الإخوة يجب أن نموت"، "إنَّما على العكس من ذلك" أيُّها الإخوة يجب أن نحيا".

في كنيسة قلب يسوع Sacré-Coeur بـ أودينكور Audincourt (1949 ـ 16 سبتمبر 1951)، وفي ضاحية الطبقة العاملة لمونتبيليار Montbéliard وسوشو Sochaux، اقترح فرناند ليجيه Fernand Léger، الذي كان معروفاً في ذلك الوقت بالتزامه الشيوعي، مجموعة من نوافذ الزجاج الملون ذات قوة باهرة، وبرَّر ذلك بـ"إنَّه الرجل نفسه الذي أنجز لوحات منظمة الأمم المتحدة والزجاج الملون بأودينكور، الرجل نفسه "الحر". أنا لست منقسماً أو منشطراً. إنَّ تمجيد الأشياء المقدَّسة، المسامير، حقة القربان أو تيجان الشوك، معالجة مأساة المسيح، لم يكن كلُّ ذلك بالنسبة إليَّ هروباً ...، إنَّما فقط أتيحت لي فرصة غير متوقعة لتزيين مساحات واسعة وفقاً للتصوُّر الصارم لمُثلي التشكيليَّة. أردت أن أقدّم إيقاعاً تطورياً من الأشكال والألوان للجميع، المؤمنين وغير المؤمنين، شيئاً نافعاً يكون مقبولاً من قبل هؤلاء وأولئك، وذلك ببساطة لأنَّ الفرح وتدفق الضوء في قلب كلّ واحد". كما يؤكد ذلك كانفايلر Kahnweiler، وهو يتحدث إلى براساي Brassaï. "إنَّ أجمل شيء قام به ليجيه Léger هو بالتأكيد نوافذ أودينكور Audincourt. إنَّني أرى أنَّ من الخارق للعادة أنَّ هذا العمل الديني، المنجز من طرف رسام شيوعي وملحد، لم يصدم قط الشعور الديني".

حول آسيه Assy حيث تبلور نزاع الفن المقدَّس.[1] فكنيسة العذراء بكل نعمة Notre-Dame-de-Toute-Grâce بـ آسيه Assy (هوت صافوا Haute-Savoie) التي شُرِع في إنجازها سنة 1938، وتمّ تكريسها في 4 أوت من سنة 1950 قد أثارت جدالات عنيفة بسبب حداثتها بصورة عامة، وبخاصة لوجه المسيح المنحوت من طرف جرمان ريشييه Germaine Richier. وقد نشأ الجدال أيضاً من خلال القرار الذي اتخذه في أول أفريل من سنة 1951 سيدنا سربرون Cerbron، أسقف أنسيه Annecy والقاضي بسحب الموضوع الرئيس للفضيحة، مسيح جرمان ريشييه Le Christ de Germaine Richier (1904 - 1959) الذي كان موضوعاً في الخورس (الجوقة) خلف الهيكل المركزي.

إنَّ إحدى السمات البارزة من الجدل حول آسيه Assy تمثل في التركيز على عمل المدافعين عن المشروع وعلى المنتقدين، في حين أنَّ الكنيسة هي إنجاز مركَّب من عديد من العناصر الأخرى، لاسيَّما الرسومات والنوافذ وطابعها غير المتجانس، كانت بالإمكان أن تتعرض للهجوم. فالمنشور الأول لآنجييه Angers، الذي صدر في جانفي 1951 بمناسبة إلقاء محاضرة في هذه المدينة من قبل الكاهن القانوني ديفيميه Devemy، باني الكنيسة، الذي شنَّ هجوماً كبيراً ضدَّ الكنيسة، وضَّحه بواسطة النحت الوحيد لـ»جيرمين ريشيه» Germaine Richier. هذا المنشور مصدره مجموعة صغيرة، صيدليَّة تقليديَّة بـ أنجيه Angers ينشطها الدكتور بيير لومير Pierre Lemaire، الذي يناضل بتعنت صارم في مجال الأخلاق الزوجيَّة، ويشكّل واحداً من علامات نشأة النزعة التقليديَّة الأصوليَّة.

لقد أظهرت التعليقات النصيَّة تمحوراً مماثلاً. ففي مقال مدحي، «كنيسة آسيه أو إحياء الفن المقدس» L'Église d'Assy ou la résurrection de l'art sacré، حيا برنار دوريفال Bernard Dorival بالمؤسسة التي "ستنهي إلى الأبد الطلاق الذي كان قائماً بين الفن والفن المسيحي"، وإن أعرب عن تحفظات حول الهندسة المعماريَّة، وأيضاً عن العلاقة بين بعض الأعمال والمجموع كله، فإنَّه أشاد خصوصاً بمسيح جيرمين ريشيه Christ de Germaine Richier، "مؤلمة

وعظيمة، تلك الأذرع، المفتوحة على مصراعيها، الملهمة للثقة والاحترام، وحيث تضاعف النزعة التعبيريَّة المثيرة للشفقة بتشكيليَّة نبيلة."

1. بعد أن تناولت هذه المسألة في مقال، اسمحوا لي أن أحيل إليه القارئ: "النحت في" نزاع الفن المقدَّس" (1950-1960)، تاريخ الفن، رقم 28 (ديسمبر 1994)، ص. ص. 3-16.

الناقد، وهو محافظ متحف الفن الحديث، يتابع قوله: "إنَّه ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الصورة الأولى وهي غير جديرة جداً بموضوعه والتي بلغنا إيَّاها النحت منذ أواخر العصور الوسطى". فعلى العكس من ذلك، لدى فريق المنتقدين، رأى هنري شارلييه Henri Charlier في جسد المسيح مجرَّد «جَدَعة منحوتة»، بينما وصف غابرييل مارسيل Gabriel Marcel النحت بأنَّه "غصن صغير متهالك ومغطى بنوع من العفن" الذي ما هو إلا "فاكهة ميتة لنشاط فكري جاف". بعد بضع سنين، تسخر مادلين أوشسيه Madeleine Ochsé، ممَّا بدا في عينها «مجرَّد مسودة»، «جزء فاسد تخلّى عن شكله الإنساني وفتح لنا ذراعيه الكبيرتين الممزقتين.» إنَّها صيغة نعثر عليها في مقال لـ«سيدنا كوستانتيني» Costantini أمين سر مجمع نشر الإيمان Congrégation De propagandafide، المنشور في 10 يونيو 1951 في جريدة المراقب الروماني لوسيرفاتوري رومانو[*1] L'Osservatore romano، تتكثف كلُّ هذه الانتقادات: "هذا المسيح هو صورة كاريكاتوريَّة يراد انتحال صفة الصليب، إهانة لعظمة الله، فضيحة بالنسبة إلى تقوى المؤمنين".

لقد ارتبط منتقدو النحت في الغالب بمعنى الأثر أو بعلاقة الصورة والمرجع، من دون تحليل وساطة اللغة التشكيليَّة للفنان. «لا نسخر من الله» «On ne se moque pas de Dieu»، ذلك ما نقرأه في منشور أنجيه Angers، المذكور أعلاه، في حين أنَّ المدافعين عن التمثال أضافوا قيمة الإحكام اللاهوتي وخاصة جدَّة لغته الفنيَّة: "إنَّ التعبير الحقيقي عن هذا الصليب [...] لا يمكن أن يدرك إلا بفضل فهم كافٍ من اللغة التشكيليَّة التي يستخدمها الفنان"، كما كتب، على سبيل المثال، ليون دوغون Léon Degand. واختتم الأب ريغامي Père Régamey: "بسبب الفشل في فهم هذه اللغة (الجديدة) التشكيليَّة، لا يرى الواحد سوى تشوه تدنيس المقدَّسات». تنكشف هذه القضيَّة كنموذج لاختلاف النظرة حول الأثر. جزء من الجمهور ينفي عن النحت حقيقة أنَّه يمثل لغة تشكيليَّة والحكم عليه كذلك، ربما لأنَّه في ثلاثة أبعاد، ومن ثمَّة فهو أقرب مادياً من الموضوع الذي يمثله.

لقد أفرز هذا الصراع ردود فعل سلطويَّة للكنيسة، في كلٍّ من فرنسا وروما. وهكذا نقرأ في المبادئ الموجَّهة للجنة الأسقفيَّة لأساقفة فرنسا في 28 أفريل من سنة 1952، ما يوحي بالمصطلح الفرنسي لصراع آسيه la querelle d'Assy: "ليس لدينا الحق في التنفيذ بتقديم تشوهات يمكن أن تصدم الشعب المؤمن فتبدو للعاديين وكأنَّهم أشخاص من السكان الأصليين أو أسرار ممثلة أو حتى إهانة لهم". استرجع هذا الموقف بشكل عام من قبل روما في تعليمة للمكتب المقدَّس Saint Office، المنشورة في 30 يونيو 1952، وهي نص أشدُّ صرامة من الوثيقة الفرنسيَّة إزاء الفن الحديث والتي نقرأ

---

1 * صحيفة يومية تابعة للفاتيكان أسَّسها البابا بيوس التاسع عام1861 . تصدر بالإيطاليَّة ولها طبعات بلغات أوروبيَّة. (المترجم).



فيها على سبيل المثال: "ينبغي ألا نعهد بالإبداعات الفنيَّة في الكنيسة إلا إلى رجال قادرين على التعبير عن الإيمان والتقوى الصادقة".

يضاف إلى هاجس تجنب أيَّة مناسبة من فضيحة رفض الطابع المأساوي للعالم المعاصر. إنَّ المبادئ التوجيهيَّة الأبرشية لستراسبورغ Strasbourg تحدّد، على سبيل المثال، أنَّ "التمثيل الفني لمواضيع مسيحيَّة اتخذ في الآونة الأخيرة جانباً مظلماً وحزيناً، عاكساً لكلِّ ما هو مأساوي في الوضع الإنساني في خضم مرحلة تطغى عليها الماديَّة الإلحاديَّة. على العكس، يتوجَّب على الفنان الذي يعمل لصالح الكنيسة "تتبُّع الدوافع الدائمة للأمل المسيحي لتغيير المعاناة".

كلُّ هذا يأتي بشكل دائم لتحطيم وثبة تجديد الفن المقدَّس Renouveau de l'Art Sacré في فرنسا، والذي أضعف أيضاً بوفاة الأب كوتورييه Père Couturier في سنة 1954، وإبعاد الأب ريغامي Régamey بأمر من روما التي انتهزت الفرصة لتوبيخ الحداثة الفرنسيَّة، فاليسوعيون والدومينيكان دوماً في حالة اهتياج وقريبون جداً من العالم المعاصر.

ولكنَّ الأعمال الفنيَّة تخدم الذين يشاهدونها. فالمجمع الديني الفاتيكان الثاني ConcileVatican II قد أُعّد من قبل فنانين، كما أنَّ دستور الفرح والرجاء La Constitution Gaudium et Spes لسنة 1965 يمكن أن يفهم على أنَّه ثمرة لما أبدعه الفنانون منذ عام 1945.

بصفة عامَّة، تبدو هذه الإبداعات تجسيداً وماديَّة، وهو ما كان إمبرتو إيكوUmberto Eco قد نظَّر له في محاولته الأثر المفتوح في 1962 L'Œuvre ouverte. إنَّ العمل الفني المعاصر هو بدرجة أكبر من كونها مسألة تعليم ديني، إنَّه ينتج معنى أكثر من أن يعبّر عن معرفة أو معنى بُني خارجها. فهو ليس تيولوجيا وُضعت وفقاً لصورة، بل من دون شك صورة تنتج فكرها، صورة تفكّر وتدفع من يتأمّلونها إلى التفكير.

رؤى متباينة لعلاقة العنف بالمقدَّس

(قراءة تحليليَّة في كتاب العنف والمقدَّس)

◆ غيضان السيد علي



كتاب (العنف والمقدَّس، دار الثقافة، بيروت، 1996) جاء في (152صفحة) من القطع المتوسط، وقام بتحريره المفكّر المصري مراد وهبة، يُعدُّ هذا الكتاب من أهمّ الكتابات الجادَّة التي قُدّمت حول هذه الظاهرة؛ ظاهرة ارتباط العنف بالمقدَّس، أو العنف الذي يبحث عن مبرّر قوي يتخذه ذريعة لتنفيذ رؤاه وأغراضه البرجماتيَّة، ووراء هذا الخطاب المُبَرَّر تقف تلك المفارقة العجيبة حيث نجد القاتل والمقتول كليهما يصيح "الله أكبر"؛ الأول قاتل باسم المقدَّس، والمقتول أيضاً مقتول باسم المقدَّس. فكان لزاماً على سائر المتخصّصين في العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة وأهل الفكر على العموم ضرورة الوقوف على البُنى الإيديولوجيَّة المُفسّرة لظاهرة اقتران العنف بالقداسة. ومن ثمَّ جاء هذا الكتاب الذي يضمُّ تسع دراسات ومقدّمة دار النشر ومدخلاً بقلم المحرّر الذي لاحظَ الاهتمام بدراسة العنف بمعزلٍ عن المُقدَّس من خلال متابعته لما كتبه سارتر في (نقد العقل الديالكتيكي)، أو ما كُتِبَ في الكتاب الذي حرَّره كلٌّ من ريناتوس هارتزج وإريك أرتزث بعنوان (العنف: أسباب وحلول)، حتى كتاب رينيه جيرار عن (العنف والمقدَّس) الذي بحث عن جذور العنف والمقدَّس في الحضارة الإنسانيَّة، منتهياً إلى أنَّ الأضحية فعلٌ إجرامي!! الأمر الذي يجعل لكتابه أهميَّة في هذا المجال. وفي الحقيقة اهتمَّ مراد وهبة بقضيَّة العنف والمقدَّس اهتماماً كبيراً، خاصَّة في عدد من كتبه، ومنها (مُلّاك الحقيقة المطلقة - الأصوليَّة والعلمانيَّة - جرثومة التخلف - مفارقة ابن رشد - قصة الديالكتيك).



وكتاب "العنف والمقدَّس" عبارة عن مجموعة أبحاث منتقاة بعناية من أعمال المؤتمر الرابع للمجموعة الأوروبيَّة العربيَّة للبحوث الاجتماعيَّة [1(**)] الذي أشرفت علي تنظيمه في أبريل 1981 في مدينة روما بإيطاليا، تحت عنوان "الشباب والعنف والدين". ولمَّا كانت هذه الدراسات المنتقاة تنصبُّ حول "العنف والمقدَّس" فقد آثر المحرّر أن يجمعها وينشرها في كتاب يحمل الاسم نفسه؛ وهي في الحقيقة تمثل تسعة أقلام مختلفة من حيث وجهات النظر والخلفيَّات الثقافيَّة والمنطلقات الإيديولوجيَّة، ممَّا يجعله يُقدّم رؤى جديرة بالتوقف عندها لرؤية المضامين المختلفة التي تحملها.

ترى "مقدّمة الدار" أنَّ العنف من أهمّ الظواهر التي ميَّزت النصف الأخير من القرن العشرين، فقد ارتبط العنف بالمقدَّس فوجد مبرراته الدينيَّة التي تدعمه للدرجة التي أصبح فيها العنف أحد مظاهر التدين. والحقيقة أنَّ هذه السطور تعكس واقعاً ملموساً في البيئة الإسلاميَّة؛ حيث ظهرت الجماعات الإسلامويَّة على السطح في جُلّ دول العالم الإسلامي من أدناه إلى أقصاه. والملاحظ أنَّ جُلَّ هذه الجماعات قد اتخذت من المقدَّس الديني تبريراً لممارسة العنف تجاه الآخر، علماً بأنَّ الأديان جميعها جاءت للمحافظة على دماء البشر وعلى حرياتهم في اختيار العقيدة الدينيَّة انطلاقاً من الشعار القرآني "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (الكافرون: 6) حيث يمثل مظلة كبرى تظهر أكثر وضوحاً في قوله تعالى: «لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (البقرة 256).

وتنطلق الدراسة الأولى وهي بعنوان «**منطق العنف**» - التي قام بها المحرّر الدكتور مراد وهبة - من مقولة شائكة، تنصُّ على أنَّ «ما لم يوجد بعد هو الحق»، وهي عبارة تبدو متناقضة إلى حد كبير مع عبارة هيجل الشهيرة في كتابه «فلسفة الحق»، إنَّ مهمَّة الفلسفة هي فهم ما هو كائن، لأنَّ ما هو كائن هو العقل»[(2)]. ومعنى ذلك أنَّه إذا كان هيجل يضع العقل في مستوى أفقي مع الواقع، وأنَّ العقل يبدأ ممَّا هو كائن، فإنَّ مُراد وهبة يرى أنَّ العقل يبدأ بما سيكون وليس بما هو كائن؛ بل يرى أنَّ تلك البداية هي التي تميّزه عن الحيوان الذي يبدأ ممَّا هو كائن، فنشاط الإنسان ينطوي على فكرة الغاية؛ تلك الفكرة التي تتجاوز الواقع من أجل تغييره، ويستشهد وهبة بمقولة ماركس: «في نهاية أيّ عمل يصل الإنسان إلى نتيجة كانت قائمة في مخيلته عند بدء العمل»[(3)]. فالعقل عند وهبة يتحرك ممَّا هو ممكن إلى ما هو كائن، وهذه الحركة من شأنها أن تحدث تغييراً في الواقع من خلال الممارسة العمليَّة؛ لينتهي بنا إلى القول إنَّ العقل عنيف، وبالتالي يكون العنف فعلاً عقلانياً[(4)]. وهو الأمر الذي يُخالف فيه رؤية الفيلسوف الإنجليزي «كارل بوبر» الذي كان يرى أنَّ العُنف ضدّ العقل، وأنَّ العقلانيَّة هي البديل للعُنف. وهذا يعني أنَّ العقل عاجز بحكم طبيعته عن مجاوزة الواقع من أجل تغييره تغييراً جذرياً على أُسس علميَّة وعقلانيَّة، وتأسيساً على ذلك فإنَّ وظيفة العقل محصورة في مجرَّد

---

1 ** تأسَّست المجموعة الأوروبيَّة العربيَّة للبحوث الاجتماعيَّة في ديسمبر عام 1975، لتكون جمعيَّة علميَّة مستقلة لعلماء الاجتماع من البلدان العربيَّة والأوروبيَّة. وكانت الغاية من تأسيسها عقد لقاءات بين علماء الاجتماع والمفكرين من مختلف التخصُّصات لدراسة الظواهر الاجتماعيَّة الحادثة في بلدانهم من أجل إقامة حوار ثقافي بين العرب والأوروبيين. وقد انتُخب مراد وهبة، منذ تأسيسها، مسؤولاً عن الشرق العربي، حتى عام 1982.

2 ـ مراد وهبة، منطق العنف، ضمن كتاب العنف والمقدَّس، القاهرة، دار الثقافة، 1996، ص 9.

3 ـ المصدر السابق، الموضع نفسه.

4 ـ المصدر السابق، ص 10.

النفي، وليس في نفي النفي[5]. ولكنَّ مخالفة وهبة لبوبر لا تعني أنَّ كلَّ عنف عقلاني، ولكنَّ العنف العقلاني هو الذي يهدف إلى تغيير الواقع الاجتماعي تغييراً جذريّاً، وهذا هو العنف الثوري، وليس العُنف لمجرَّد العنف. ومن ثمَّ ينتقد وهبة تلك الرؤية الفوضويَّة التي ترى أنَّ العنف يلزم عنه نجاح الثورات وقمع وإزاحة الأنظمة الاستبداديَّة، وبلا عنف لا تتحقق أيَّة نجاحات ولا تتغير الأوضاع السياسيَّة السيئة، وعلى ذلك يكون منطق اليساريين الجدد هو أنَّ العنف يُعدُّ القوَّة المبدعة في التاريخ. وهذا الاستخدام للعنف كوسيلة للتغيير هو ما يرفضه وهبة، حيث يجعله مرادفاً للفوضى والإرهاب، وإنَّما العنف العقلاني الذي يبرّره وهبة هو ما يقوم على رؤية مستقبليَّة أساسها القوانين العلميَّة لتطوُّر المجتمع. أي أنَّ العنف العقلاني أو العنف الثوري هو ما يقوم على قاعدتي العلميَّة والمستقبليَّة.

ثم تأتي الدراسة الثانية بعنوان «**الشباب والعنف والمقدَّس - تناول مقارن للمجال الاجتماعي الإسلامي والمسيحي**» للباحث التونسي رضا بوكرع، الذي يعبّر عن وجود صعوبات في التحديد الجامع المانع لمقاصد المفاهيم الثلاثة (الشباب ـ العنف - المقدَّس)؛ فالشباب مسألة سن، ولكنَّه يُصبح إشكاليَّة اجتماعيَّة في المجتمعات التي تعاني التمزُّق الاجتماعي دون أن يقابله تضامن فعَّال على المستوى الاجتماعي العام. والواقع أنَّ الشباب هو لحظة عبور أو انتظار أو فراغ، إذ في وقت واحد عجز ومطلب ونداء. ومن ثمَّ فهو مهيَّأ للتحريك من قِبل المجتمع برمَّته الذي هو قادر على إشباع مطالبه والاستجابة لندائه. فالشباب طاقة إيجابيَّة لا تتحوَّل إلى طاقة سلبيَّة إلا عندما يحلُّ الصراع والشقاق محل الوفاق في إدارة هذه الفترة من الحياة. والعنف موجود أيضاً بين المجتمعات والأعمار المتصارعة ليتضح في نهاية التحليل أنَّ الآخر هو العنيف. وعلى أساس هذا المسار يتحدَّد معنى المفهوم الثالث، وهو مفهوم المقدَّس الذي يتحدَّد من خلال مفهوم الدنيوي عندما يسيطر الأول على كافة المناحي الثقافيَّة لحياة المجتمع. ومن ثمَّ تظهر العلمانيَّة لتحرير المجتمع من سيطرة المقدَّس الديني.

ويبزغ العنف عندما تصبح مشروعيَّة احتكار العنف مرفوضة [6]. ويناسب مزاج الشباب حيث يسير العنف والشباب نحو الفوضى والاضطراب، إذن هناك علاقة قويَّة بين الفئة العمريَّة، عند بوكرع، وبين ممارسة السلوك العنيف، ومن ثمَّ يتوجَّب على المجتمع لتفادي القوَّة التدميريَّة لتلاحم الشباب والعنف أن يهيّئ الشباب لتجاوز المرحلة العنيفة للاستقرار والوصول بسلام إلى مرحلة الرجولة.

ويتعامل الشباب مع المُقدَّس إمَّا بالتعصُّب للمقدَّس التقليدي أو يبتكر مقدَّساً جديداً أو مقدَّساً متوحشاً يتعصَّب له. ويرى بوكرع أنَّ الشباب يُدافع عن مقدَّسه أيّاً كان بعنف، لأنَّه لا ينغمس في ممارسة المفاهيم السائدة في المجتمع. وينشأ بحث الشباب عن المقدَّس في المجتمع الغربي نتيجة لسيادة العلمانيَّة في المجتمع الغربي مع فراغ الجانب الروحي وعدم إشباعه في المجتمعات الصناعيَّة وعدم دفع الشباب إلى المشاركة في الحياة الاجتماعيَّة ونشاطاتها المختلفة. بينما يتجلَّى العنف في المجتمعات الإسلاميَّة نتيجة للصراع بين الغرب والإسلام كنتيجة لصراع الهويَّة والتغريب.

---

5 ـ المصدر السابق، ص 11.

6 ـ رضا بوكرع، الشباب والعنف والمقدَّس ـ تناول مقارن للمجال الاجتماعي الإسلامي والمسيحي، ضمن كتاب العنف والمقدَّس، القاهرة، دار الثقافة، 1996، ص 19.

وتأتي المداخلة الثالثة للدكتور حسن الساعاتي بعنوان "**الشباب والعنف والدّين**»، وهو عنوان يساوي حرفياً عنوان المؤتمر وهي دراسة تستند ـ في جزءٍ منها- إلى نتائج أبحاث تجريبيَّة أجريت في مصر، أوَّلها عن جماعة الإخوان المسلمين، تلك الجماعة التي بدأت كجماعة دينية روحيَّة تدعو إلى الإصلاح الشامل بالعودة إلى الاعتقاد السنّي للمجتمع الإسلامي كما كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وحوارييه، ثم بدأت تنغمس في السياسة رويداً رويدا حتى اصطدمت اصطداماً عنيفاً كاد أن يقضي عليها. أمَّا الثاني فيتناول حال مصر في عهد القائد الملهم جمال عبدالناصر، أمَّا الثالث فيتناول دراسة لحالة المثقفين الشبان في مصر بعد الحرب العالميَّة الثانية، ويأتي رابعها عن سيرة سيّد قطب المفكر الديني الذي شغل مكانة مهمَّة بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين، وخاصَّة أفكاره عن الحاكمية. فقد ألهمت نتائج تلك الأبحاث الأربعة الكاتب على أن يتناول موضوعه من منظور ثلاثي: الشباب والعنف، والدين والعنف، والشباب والدين.

تناول في المنظور الأوَّل الذي جاء تحت العنوان الفرعي الشباب والعنف، حيث يرى أنَّ الشباب المصري لا يتمتع بشبابه لفترة طويلة، فما يكاد يعبر مرحلة المراهقة حتى يطالب بأن يسلك مسلكاً رجولياً، إلا أنَّهم لا يلجؤون إلى العنف الثوري بسهولة، إلا إذا تمَّت استثارتهم من قبل مناضلين متحمسين للتغيير الثوري[7].... وهذا ما صدق بالفعل بعدما استثار جموع الشباب في ثورة الخامس والعشرين من يناير من قبل بعض النشطاء السياسيين على مواقع التواصل الاجتماعي، فقامت الثورة التي أطاحت برأس النظام حينذاك وبحزبه المستبد. وقاد عبدالناصر -من قبل- في مرحلة الشباب المظاهرات ضدَّ المستعمر الإنجليزي، ومن قبله شباب مصر في ثورة 1919. وقد رأى حسن البنا أنَّ هذا الجيل قد ورث إيماناً فاسداً حيَّر عقولهم وملأهم بالشك؛ ومن ثمَّ ارتأى أن يكون الطريق الأمثل أن يلتف هؤلاء الشباب حول مرشد ومعلم، حرص أن يقوم البنا نفسه بهذا الدور، ولأجل هذا أسَّس جماعة الإخوان المسلمين 1928 التي نمت تدريجياً حتى صارت نداً حقيقياً لحزب الوفد حزب الأغلبيَّة في ذلك الحين، وقد أسفرت الضغوط السياسيَّة والاجتماعيَّة عن اتجاه سلوك هذه الجماعة إلى العنف الذي وصل إلى قتل قاضٍ (أحمد الخازندار)، بل إلى اغتيال رئيس وزراء مصر (محمود فهمي النقراشي باشا)، كما حاولت تلك الجماعة قتل عبد الناصر نفسه مرّتين: مرَّة وهو رئيس للوزراء عام 1954 ومرَّة أخرى في حادثة المنشيَّة بالإسكندريَّة وهو رئيس للجمهوريَّة. وازداد سخط الشباب بعد نكسة يونيو 1967، وازداد إحساسه بالقهر والفساد والتضخم، فظهرت الجماعات الإسلاميَّة المتطرفة التي قامت بتفجير الفنيَّة العسكريَّة، وتمَّ اغتيال وزير سابق وهو الشيخ الذهبي، وقامت مظاهرات في عموم البلاد احتجاجاً على غلاء المعيشة وزيادة أسعار المواد الغذائيَّة. ورغم ذلك يرى الكاتب أنَّ الشباب المصري غير ميَّالٍ إلى العنف الرهيب، بل يميل عند الحاجة إلى العنف المعتدل. وفي نهاية هذا المبحث يقارن الكاتب بين العنف لدى العسكريين الذي يستخدم قوة السلاح، أمَّا العنف عند الجماعات الإسلاميَّة فيكون بالدعوة الروحيَّة ضدَّ أعداء الدين، التي تدعو إلى إعداد ما في الاستطاعة لإرهاب عدو الله وعدو المؤمنين.

وذلك يقودنا إلى الجزء الثاني من الدراسة، وهو العنف والدّين؛ فالدّين، أيّ دين، ينشد إحداث تغيير جذري للأوضاع السيئة القائمة والضارَّة بالحياة الطيبة، وعند مقاومة الكفار، لذلك ليس غريباً أن نعثر على العنف في الدّين. ففي العهد القديم قال الربُّ لموسى وشعبه إنَّهم إذا أطاعوا وصاياه "تطردون أعداءكم الذين يسقطون أمامكم بالسيف". وفي العهد

---

7 ـ حسن الساعاتي، الشباب والعنف والدين، ضمن كتاب العنف والمقدَّس، القاهرة، دار الثقافة، 1996، ص 27.



الجديد تبدو المقاومة السلبيَّة سبيلاً للانتصار، "فإذا لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء، ومن سخَّرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين". ففي المقاومة السلبيَّة يتمُّ كبت الاستجابة فيفضي ذلك إلى انقطاع الدائرة السيكولوجيَّة للمنبّه والاستجابة، فيصاب التوقع بالإحباط ويؤدي إلى كبت مرير. فإذا ما تكرَّر حدث انهيار عصبي واستسلام للعدو، هذا هو الأسلوب الذي أدَّى إلى هزيمة الرومان العتاة وتحوّلهم للمسيحيَّة[8]. وقابل الإسلام عنف الكفار بعنف مثله، انصياعاً لأوامر الله في قوله تعالى: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ» (الأنفال 60). ومن ثمَّ كان من السهل على الجماعات المتطرّفة أن تجد مبرّرات دينيَّة كثيرة لعنفها وعدوانيتها. ومن ثمَّ يصبح من الصعب ـ كما يرى الكاتب- على الحكومات مقابلة هذا العنف الذي تغطيه المسوح الدينيَّة بالتسامح[9].

وبعد مقتل حسن البنا أصبح سيّد قطب من أشهر كُتّاب الجماعة، وكتب كتابه الأشهر الذي يُعدُّ بمثابة دستور للعنف الديني لكافة الجماعات الإسلامويَّة، وهو كتاب «معالم في الطريق»، الذي تناول فيه فكرة الحاكميَّة وتقسيم المجتمع إلى مجتمع مؤمن ومجتمع جاهلي أو إلى دار حرب ودار إسلام، ومن ثمَّ رأى ضرورة محاربة المجتمع الجاهلي بلا هوادة وسحقه طبقاً لقوانين الله. ثم فصَّل قطب القول في تصوُّره للخطَّة الإلهيَّة التي تنطوي على إجراءات عمليَّة عنيفة، وهي الخطَّة السريَّة لاغتيال عبد الناصر، الأمر الذي كلَّف قطب حياته.

أمَّا القسم الثالث من دراسة الساعاتي فجاء بعنوان «الشباب والدّين»، ويرى أنَّ الجامعات المصريَّة مليئة بالشباب من الجنسين الذين ينتمون إلى جمعيات دينيَّة متعدّدة، ويتميزون بلباسهم ولباسهن المميز عن بقية الطلاب والطالبات، وهم أكثر في الكليَّات العمليَّة عنها في الكليَّات النظريَّة، ويرى أنَّ الشباب قد يكون التزامه الديني في الغالب مسالماً، إلا إذا تمثل النظريَّة وامتلأ بالكراهية والانتقام والروح العسكريَّة في سبيل الله والأمَّة الإسلاميَّة، فإنَّه في هذه الحالة، وفيها وحدها، يتطرَّف ويكون مستعداً للموت من أجل اعتقاده الديني.

وتأتي الدراسة الرابعة للألماني "جورج شتوت" بعنوان "**الكفاف والإيديولوجيا - النظام والاعتقاد في ثقافات الفقر**». ويقصد بثقافة الفقر ذلك النشاط التجاري الصغير الموجود في أزقة الشوارع ونواصيها. ويقصد بها أنَّ الناس يبنون أبنيتهم الخاصَّة بهم، ويبتكرون أنظمة ومعتقدات لحماية أنفسهم بعيداً عن سيطرة الأبنية المهيمنة. مثل هذا التاجر الصغير الذي لا يستطيع مجاراة المؤسسات الرأسماليَّة المهيمنة على السوق فيلجأ إلى تجارة صغيرة على الهامش يستطيع أن يحيا على ريعها البسيط. هذا النتوء التجاري الصغير يدعو «شتوت» للحفاظ عليه لتكوين إيديولوجيات جديدة أو الحفاظ على إيديولوجيات قديمة. ومن هذا النتوء يمكن فهم وظائف الدّين. وهنا يقوم «شتوت» بتفصيل مقصده من خلال سبع نقاط: تنطلق النقطة الأولى من الآمال الاجتماعيَّة إلى الفرديَّة، فهناك عداوة بين الكلّ الاجتماعي واحتياج الأفراد، فالفرد بعد أن رأى نفسه وحيداً مع مشكلاته وبحثه عن الكفاف الذي من أجله يعمل، أخذ يبحث عن وسائل للخلاص

8 ـ المصدر السابق، ص 34.

9 ـ المصدر السابق، ص 36.



للخروج من الهامش المجتمعي أو للبقاء في الحياة، ومن ثمَّ تتكوَّن لديه «ثقافة الفقر»، وهي أنماط فكريَّة وإيديولوجيَّة مختلفة. بينما تتناول النقطة الثانية «علاقة العمل من المأجور إلى اللّامأجور». إنَّ زيادة الإنتاج تؤدي إلى القضاء على الفقر، وعلى المأجور أن يكون حريصاً على الإنتاج من خلال النظام الرأسمالي الذي يكون فيه العامل أكثر إيجابيَّة عنه في الأنظمة الأخرى. في حين تتناول النقطة الثالثة «من الرسمي إلى غير الرسمي علاقات النمو العنصري»، حيث تقصد الهجرة من الريف إلى المدينة العمل والمأوى، ونظاماً جديداً للحياة بعيداً عن ظروف القرى الفوضويَّة والمتقلبة والمتوتّرة، ومن ثمَّ فليس من الميسور الاقتناع بأنَّ النمو الحضري هو علامة التقدُّم والحداثة. في حين تشير النقطة الرابعة «من الطبقة إلى ثقافة الفقر»، يرى فيها أنَّ الطبقة العاملة في الشرق الأوسط بوجه خاص ليس لها أيُّ تأثير اجتماعي أو سياسي. وفي الخامسة ينتقل «من الوعي الطبقي إلى الدفاع الرمزي عن الكفاف»، ومن المؤسسة إلى جماعات التضامن الطقوسية في السادسة، تلك الجماعات التي تتحول إلى وسيط بين الثقافة الحاكمة وثقافة الفقر. وفي النقطة السابعة والأخيرة يتناول شتوت «المقاومة والإسلام»؛ حيث يعزي التوسع الكمي والكيفي للإسلام حول العالم إلى الكيفيَّة التي يواجه بها «ثقافات الفقر».

وفي المقالة الخامسة التي يتناولها الإنجليزي ديفيد بوزويل بعنوان «**الدين والتغير الاجتماعي ـ العلاقة بين المنظمات الدينيَّة والسياسيَّة في الأمم الجديدة**» يقرّر منذ البداية صعوبة تحديد مصطلح الشباب لتباين مدلولاته في البيئات المختلفة، ولكنه يقول بتعريف عام للشباب يبدأ بنهاية المراهقة وينتهي إلى النضج الاجتماعي وتحمُّل المسؤوليَّة. ويتمحور هذا البحث حول استجابة الشباب للأفكار الدينيَّة في فترات التغير الاجتماعي والاقتصادي، ومدى مشاركتهم في التنظيمات الدينيَّة والسياسيَّة، وكيف تتمُّ أدلجة الرؤى الدينيَّة لمجموعة ما لمواجهة مجموعة أخرى تقف ضدَّها وتريد استبعادها، وكيف يمكن استغلال الديني لما هو سياسي. ويعطي بوزويل حالة زامبيا مثالاً لتفاعل الديني والسياسي، هذه الدولة التي كانت محكومة من العرب المستعبدين ثمَّ من المبشرين المسيحيين ثمَّ من المستوطنين الأوروبيين من القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، واصفاً الدور الكبير الذي لعبه السحر في حياة المجتمع الزامبي، وكيف أفضى الدور العاطفي للأفراد والهيمنة الأجنبيَّة للسلطات الكنسيَّة، وتصادم السياسات، إلى التمهيد للتمرُّد والتغيير، وإن كانا في حاجة إلى منسق.

ثم تأتي المقالة السادسة للمصريَّة الدكتورة منى أبو سنة، بعنوان "**ديالكتيك العنف والمقدَّس ـ دراسة مقارنة للنصوص الأدبيَّة العربيَّة والبريطانيَّة**»، حيث تبدأ من نتائج تحليلات فرويد الذي يرى أنَّ الميل إلى العدوان استعداد أصيل وغريزي في الإنسان، وهو يشكّل أعظم عقبة في تاريخ الحضارة. أي أنَّ فرويد يفرّق بين العدوان من حيث هو استعداد طبيعي إنساني وبين العنف، فالعنف شكل محدَّد من العدوان ومكتسب عند مرحلة معيَّنة من مراحل تطوُّر الحضارة، لينقلب بعد ذلك مع أنجلز وماركس ليصبح العمل وليس غريزة الحب والموت، وعند حنة آرنت يُعدُّ العنف أداة للمحافظة على السُّلطة الاقتصاديَّة والسياسيَّة، رغم أنَّه في حالة اصطدام العنف بالسُّلطة فإنَّه يدمِّر السُّلطة[10].

10 ـ حنة آرنت: في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1992، ص 47

وترى أبو سنة أنَّ دوركايم يقسّم كافة الأشياء الواقعيَّة والمثاليَّة حسب المعتقدات الدينيَّة إلى مقدَّس ودنيوي، كلُّ ما يتعلق بالمقدَّس ينتمي إلى دائرة الدّين، وما هو خارج الدين ينتمي إلى الدنيوي، وهما عالمان متضادَّان، لنلاحظ أنَّ المقدَّس أعمّ من الدّين. وقد حرص دوركايم على إبقاء المقدَّس ليرفع به التناقض بين الديني والعلماني الدنيوي إلى مستوى أعلى. ثمَّ تعمد الكاتبة إلى تعريف العنف والمقدَّس من خلال تحليل النصوص الأدبيَّة العربيَّة والإنجليزية، فمن خلال مسرحيَّة "الفرافير" أي العبيد ليوسف إدريس، تناقش مسألة العبوديَّة، أي العنف الذي يقع من الإنسان على الإنسان من خلال الاستعباد؛ حيث يمكن القول إنَّ إدريس يبدأ من حيث انتهى دانيال ديفو في "روبنسون كروزو"، أي من حال العبوديَّة، فهو (إدريس) يسلّم بحالة الخضوع ويقبلها كواقع، ثمَّ يتجاوز إلى حد إنكار إمكان التخلص من العبوديَّة. فحسب المسرحيَّة عندما مات السيد والعبد وتحوَّلا إلى ذرتين، أصبح السيّد هو البروتون بينما تحوَّل العبد إلى إلكترون دائر على البروتون، وبناءً عليه يمجّد إدريس العنف، ويرى أنَّ الدولة التي تتسبب فيه مقدَّسة. وعليه حوَّل إدريس العبوديَّة من كونها واقعة تاريخيَّة إلى واقعة دينيَّة مقدَّسة لا يمكن أن تتغير! ونسي إدريس أنَّ العنف من الممكن أن يكون وسيلة لتحرير الإنسان وليس مجرَّد أداة لعبوديته. كما تتناول قصة الأديب السوداني الطيب صالح "موسم الهجرة إلى الشمال" قضية الخضوع في العلاقة بين السيّد والعبد في إطار حضاري أرحب، من خلال مناقشة الخضوع الحضاري والمواجهة بين الحضارات في فترة ما بعد الاستعمار، وفصل بين الغرب والشرق. ثم تتناول من خلال نموذجين غربيين مواصلة فكرتها، من خلال رواية "ربّ الذباب" لوليم جولدنج، الذي يرى أنَّ الإنسان يصنع الشر مثلما تصنع النحلة العسل، واعتقد أنَّ الإنسان مخلوق عادي وليس فذاً، فهو، كما يرى اللاهوت، خاطئ ومحكوم بالخطيئة الأصليَّة. وهذا ما تحكيه الرواية عن مجموعة الطلاب الذين وجدوا أنفسهم على جزيرة الفردوس، فيها ما لذَّ وطاب، ولكنَّهم لم ينعموا بالملذات، ولكن عاثوا فيها الفساد فقتل بعضهم بعضاً، وتحوَّلت جزيرة الفردوس إلى جزيرة الجحيم، ومن ثمَّ تأتي أهميَّة المؤسسات القانونيَّة لفرض النظام، ومن ثمَّ تصبح السُّلطة هي التي تمنع الإنسان من ممارسة غريزة العنف، وغيابها يؤدي إلى الفوضى والدمار. وهكذا يبرّر جولدنج العنف كوسيلة للمحافظة على الوضع القائم. ثمَّ تعرَّض لمسرحية "إدوارد بوند" (الطريق الضيق إلى الشمال العميق) المناهضة لرؤية جولدنج، حيث يتعرَّض صاحبها لنقد التأثير الهدام للتحالف بين الدّين والسُّلطة السياسيَّة، فبوند لا يرى في الدّين إلا خرافات وخيالات أنتجتها بعض العقول المريضة. وأنَّ عنف الإنسان وعدوانيته ليس ضرورة حتميَّة، وإنَّما هو استعداد يستخدمه الإنسان إمَّا للهجوم وإمَّا للدفاع. وبذلك يحاول بوند الاستجابة العدوانيَّة استناداً إلى الاغتراب. لتنتهي إلى أنَّ الحضارة العربيَّة في تناولها لثنائيَّة العنف والمقدَّس ليست حضارة جدليَّة، في حين أنَّ الحضارة الغربيَّة جدليَّة لولبيَّة.

وتأتي المقالة السابعة بعنوان "**تسييس المقدَّس ونشأة الصراعات الطائفيَّة**» للباحث اللبناني «أنطوان نصري مسره» الذي يضعنا مباشرة في قلب المشكلة، حيث يقرُّ بأنَّه إذا كانت هناك مشكلة في الفصل بين الزمني والمقدَّس فإنَّ هناك أيضاً مشكلة في الاستغلال الزمني للروحي سياسياً، وهو استغلال قد يولِّد صراعات حتى لو كان الفصل بينهما مقنناً [11]. ثم يجعل من قضية تسييس المقدَّس قضيَّة محوريَّة لبحثه، ويعني بها استغلال المقدَّس من أجل أغراض وأهداف سياسيَّة، فهي من قبل «أنطوان مسره» قضيَّة مولدة للعنف بسبب الخاصيَّة الأساسيَّة للمقدَّس. وكلُّ شيء يمكن تسييسه بصورة

11 ـ أنطوان نصري مسره، تسيس المقدَّس ونشأة الصراعات الطائفيَّة، ضمن كتاب العنف والمقدَّس، القاهرة، دار الثقافة، 1996، ص 110.



أو بأخرى: الدين والفن والأخلاق والعلم والعلاقات العائليَّة والحياة الخاصَّة. فالتسييس أمر مصطنع لاستغلال الشحنة الإشكاليَّة، ليس من أجل تنظيمها، ولكن من أجل المنافسة على السُّلطة. ويعتبر الدّين السلاح الرئيس في التسييس، رغم أنَّ الدّين والعلم يناهضان التسييس، وأنَّ الذي يقوم بالتسييس هم النخبة السياسيَّة والدينيَّة والسياسيَّة الدينيَّة وعلية القوم في الطوائف الدينيَّة. رغم أنَّ المسيح قد قدَّم القول الفصل في الفصل بين ما هو روحي وما هو زمني بقوله: «اعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». ومن ثمّ ينتهي مسرة إلى محاولة للقضاء على التسييس من خلال العلم والتعليم، فعالم المقدَّس مطلق وعالم السياسة واقعي نسبي، والمواجهة لا يمكن علاجها إذا ما تقدَّست السياسة. ثمَّ عن طريق المؤسسات من خلال عدم خلط ما هو ديني بما هو سياسي. لأنَّ تسييس الدّين ليس خادماً للسياسة ولا للدّين، ولكنَّه خادم للتعصُّب والعداء والعنف ومُولّد للإحباط.

ثم تأتي المداخلة الثامنة للبناني سليم نصر، وهي بعنوان «**تحريك طائفي رمزي ديني وعنف في حركة الإمام الصدر، لبنان 1970-1975**». حيث يبدأ مقالته بتعدّد مسمَّيات حركة الإمام الصدر مثل: حركة المحرومين، حركة استعادة حقوق الشيعة، حركة الشيعة. وهي الحركة التي تأسَّست قبل الحرب الأهليَّة عام 1975 من أجل استعادة الحقوق السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة التي أحدثت تغييراً قوياً في التوازن الطائفي، وفي إدارة النظام السياسي، وفي ممارسات الدولة اللبنانيَّة، وقد بزغت هذه الحركة بفضل الممارسات الشخصيَّة القوميَّة للقائد الملهم موسى الصدر التي تجاوبت مع المشاركة الشعبيَّة التلقائيَّة بصورة لم تكن متوقعة[12]. وقد حدَّدت خصمها في الحكّام الذين يستغلون الجماهير، فهم المسؤولون العاجزون والباكون، والحكومة الطاغية، والطغاة المعاصرون. وأحياناً يُعرف الخصم على الصعيد الوطني بأنَّه إسرائيل. وتتصدى هذه الحركة بقوَّة لكلّ محاولة تستهدف تدمير الشيعة كطائفة أو كأفراد أو تهميشهم اجتماعياً أو استبعادهم من السُّلطة أو حرمانهم من تكافؤ الفرص بينهم وبين الآخرين. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف ومقاومة العدو تلجأ الحركة إلى أشكال متعدّدة من الأفعال الاجتماعيَّة السياسيَّة التي تنطوي على العنف البدني والرمزي، لكنَّها ترفض استخدام العنف مع العدو الداخلي، وتوجّهه نحو العدو الخارجي (إسرائيل). وهكذا يرى الكاتب في نهاية مقاله أنَّ الوضوح العلمي والواقعيَّة السياسيَّة من شأنهما توجيه الانتباه إلى دراسة تكوين الحركات الطائفيَّة وجدليتها، والتي يتكوَّن منها تاريخ لبنان، ويستمرُّ إلى وقت غير معلوم.

أمَّا المقالة التاسعة التي تمثل المقالة الختاميَّة وأصغر المشاركات حجماً فهي للتونسي خليل زاميتي، وهي بعنوان: "**صراع الأولياء والسمة التجاريَّة للعلاقات الاجتماعيَّة مع المقدَّس في تونس ـ نموذج سيدي حمادي**». ويُعدُّ سيدي حمادي هذا ولياً من أولياء الله ـ حسب اعتقاد العامَّة الذين يزورون مقامه بقرية كريز بالجنوب التونسي، ويعدُّونه «سلطاناً للجن». وهذه السمة هي التي حبَّبت فيه الناس، فضلاً عن قيامه بشفاء المرضى وصنع المعجزات! وظهرت له دلالات وكرامات منها شفاء الطفل الذي ركله الجواد وأخرج مخه وكيف أعاده سيدي حمادي معافى، وكيف حوَّل النافورة إلى قطعة من الذهب. وبهذا يكشف لنا الباحث عن تدنّي المعتقدات العلمانيَّة الدائرة على الدين الرسمي بتأثير من العلاقات الماليَّة.

---

12 ـ سليم نصر، تحريك طائفي رمزي ديني وعنف في حركة الإمام الصدر، لبنان 1975-1970». ضمن كتاب العنف والمقدَّس، القاهرة، دار الثقافة، 1996، ص 126.

خاتمة

وهكذا ينتهي بنا هذا الكتاب الماتع بموضوعه، والذي انتقل بنا عبر تسع رؤى مختلفة تتناول علاقة العنف بالمقدَّس، تبدأ من رؤية مراد وهبة للتفرقة بين العنف الثوري المشروع والعنف الفوضوي؛ الأوَّل مشروع بالعلميَّة والمستقبليَّة، والثاني مرفوض لأنَّه عنف لأجل العنف من خلال ما أطلق عليه «منطق العنف». بينما يرى بوكرع العنف نتاجاً للصراع الناشئ عن سيطرة المقدَّس على الدنيوي، حيث يبزغ العنف عندما تصبح مشروعيَّة احتكار العنف مرفوضة. في حين يقرّر حسن الساعاتي أنَّ عنف الجماعات الدينيَّة يجد له ما يبرّره من نصوص دينيَّة لا تفلح معها محاولات التسامح التي يمكن أن تقوم بها الحكومات، رغم الطابع السلمي للشباب، ما لم يستثار من قبل ثوريين متحمّسين. في حين يعكس «شتوت» تلك العداوة بين الكلّ الاجتماعي واحتياج الأفراد، وأنَّ الإنسان الفرد في بحثه عن وسائل الخلاص من الممكن أن يكون عنيفاً، وأنَّ من ينجح في التعامل مع ثقافة الفقر يستتب له الآخر. أمَّا بوزويل فيتناول بوضوح كيف تتمُّ أدلجة أفكار ضدّ أخرى، ومن هذه الأدلجة من الممكن أن يبزغ ما نسميه العنف المقدَّس. في حين تقرّر منى أبو سنة مناهضة المقدَّس للدنيوي من خلال مقارنتها بين الحضارتين العربيَّة والغربيَّة؛ فالأولى في تناولها لثنائيَّة العنف والمقدَّس ليست حضارة جدليَّة في حين أنَّ الثانية جدليَّة لولبيَّة. ويعترض أنطوان مسرة على تسييس المقدَّس، لأنَّ مثل هذا التسييس لا يخدم السياسة أو الدين، ولكنه يخدم التعصُّب والعداء والعنف. أمَّا سليم نصر فيندّد بالعنف الطائفي ويرفضه داخلياً ويقرّه خارجياً (ضدَّ إسرائيل). وفي الختام يندّد خليل زاميتي بالسمة التجاريَّة للعلاقات الاجتماعيَّة من خلال صراع الأولياء.

وأخيراً تبقى كلُّ قراءة في كلّ كتاب مجرَّد رؤية سريعة لمضمونه الحقيقي قد تُشَبّع بمنظور نقدي، صريح أو ضمني. ولا أدَّعي لقراءتي هذه أكثر من كونها رؤية سريعة واشتباكاً نقدياً ضمنياً مع المضمون.

المقدس والتاريخ



المشاركون في الملف

د. الحاج دواق

باحث جزائري، حاصل على دكتوراه من جامعة منتوري في قسنطينة. يدرّس بقسم الفلسفة جامعة باتنة، وهو عضو دائم بالجمعيَّة الفلسفيَّة المصريَّة، وجمعيَّة الدراسات الفلسفيَّة الجزائريَّة. نشر عدّة دراسات في مجلات متخصّصة. يشرف الحاج دواق في الوقت الحالي على تنسيق الدراسات التي تعتمدها مؤسسة مؤمنون بلا حدود في الجزائر، وعلى عقد الندوات العمليَّة، وعلى شؤون الاتفاقيات البحثيَّة مع مراكز الدراسات ووحدات البحث في الجامعات الجزائريَّة.

أ. بن علي لونيس

باحث جزائري، متخصّص في النقد الأدبي، أستاذ جامعي، ومهتم بالدراسات الثقافيَّة والنقديَّة، يشتغل على أطروحة للدكتوراه عن المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد. الأعمال المنشورة: مقامات التروبادور: مجموعة قصصيَّة (دار الهدى). تفاحة البربري (قراءات في الراهن الفكري والأدبي)، منشورات فيسيرا. الفضاء السردي في الرواية الجزائريَّة: رواية (الأميرة الموريسكيَّة) لمحمد ديب نموذجاً.

د. عامر عبد زيد الوائلي

باحث عراقي، أستاذ جامعي بكليَّة الآداب، جامعة الكوفة. ألّف وأشرف على العديد من الكتب، منها: نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري، يوتوبيا القول السياسي، اليوتوبيا والفلسفة، جدليَّة العلاقة بين التصوُّف والعرفان في الإسلام، وغيرها.

د. غيضان السيد علي

باحث مصري، أستاذ الفلسفة بكليَّة الآداب، جامعة بني سويف، له مجموعة من المقالات والأبحاث في عدة مجلات عربيَّة.

د. محمد جديدي

باحث وأكاديمي جزائري، أستاذ الفلسفة بجامعة قسنطينة 2، الجزائر. مهتم بالفلسفة المعاصرة، خاصة: الأمريكيَّة، البراغماتيَّة، الحداثة وما بعد الحداثة، الفلسفة التطبيقيَّة (البيوإيتيقا) وفلسفتها. من مؤلفاته وترجماته: فلسفة الخبرة عند جون ديوي» (2003)، «ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتيَّة» (2009) «هابرماس والسوسيولوجيا» (2012). إضافة إلى العديد من المساهمات في كتب جماعيَّة ومقالات بمجلات، والمشاركات العديدة في ملتقيات وطنيَّة ودوليَّة.

د. ربوح البشير

باحث وأكاديمي جزائري، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، أستاذ الفلسفة بجامعة الحاج لخضر، باتنة. له دراسات في صحف ومجلات، وشارك بأبحاث في كتب جماعيَّة. من المؤلفات التي أشرف عليها: «فلسفة الفعل: من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد».

د. سفيان زدادقة

أستاذ محاضر قسم أ، بقسم اللغة والأدب العربي. جامعة سطيف 2. مسؤول فريق ميدان التكوين (منذ تاريخ 2014)، مسؤول مشروع ماستر: نظريَّة الأدب وتحليل الخطاب (2012/11)، مسؤول مشروع دكتوراه: نقد معاصر وتحليل الخطاب (2014/13)، عضو اللجنة العلميَّة للقسم (ثلاث عهدات)، عضو المجلس العلمي للجامعة عن فئة الأساتذة المحاضرين (عهدتان)، ممثل الأساتذة المحاضرين في



مجلس إدارة الجامعة (عهدتان)، عضو المجلس العلمي للكليَّة (عهدتان)، رئيس فرقة بمخبر مناهج النقد المعاصر وتحليل الخطاب (2014)، مدير مخبر السرديات والأنساق الثقافيَّة (2015).

د. سامية بن عكوش

باحثة وأكاديميَّة جزائريَّة، أستاذة بمعهد الأدب العربي، جامعة جيجل - الجزائر. نشرت العديد من الأبحاث والمؤلفات، منها: «تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك» 2014.

أ. محمد أمين بن جيلالي

باحث وأكاديمي جزائري، يحضّر شهادة الدكتوراه بجامعة بن أحمد ـ 2 ـ وهران، أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسيَّة، كليَّة الحقوق، جامعة أمحند بوقرة، بومرداس. نشر مقالات علميَّة في مجلات عربيَّة، منها: «ديناميَّة التجديد الإبستيمولوجي لمفهوم الدولة وفق السياسة المقارنة» (2014)، و«أزمة بناء الدولة في منطقة الساحل الإفريقي» (2015).

أ. ياسين سليماني

باحث بجامعة وهران – الجزائر. الكتب: العين والمدى: مقاربات سياقيَّة لأسئلة الوعي في الفكر الهيوماني، دار شهرزاد، عمَّان، الأردن، ط1، 2016. المسرحيات: أنا الملك أتيت، متبوعة بورطة حب ـ مسرحيتان - دار فيسيرا، الجزائر 2012. لماذا قُطف الصفير؟ مسرحيَّة مترجمة عن غوي مورون. مجلة الحياة المسرحيَّة، دمشق، سورية، العدد 86-87، شتاء وربيع 2014. الحياة بين فكي تمساح، مسرحيَّة، مجلة الحياة المسرحيَّة، دمشق، سورية، العدد 92-93، صيف وخريف 2015. الظمآن والسراب. مجلة مسرحنا. هيئة قصور الثقافة، القاهرة، العدد 468، أغسطس 2016.

د. حمدي الشريف

باحث وأكاديمي مصري، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسيَّة، مدرّس الفلسفة السياسيَّة بكليَّة الآداب ـ جامعة سوهاج. له بعض الأبحاث المنشورة في مجلات ثقافيَّة ومؤتمرات علميَّة، منها: «الدين والثورة بين لاهوت التحرير المسيحي واليسار الإسلامي المعاصر» (2016)، و«نظريَّة العدالة عند مايكل وولتزر» (2012). كما قام بترجمة بعض الدراسات الفلسفيَّة إلى اللغة العربيَّة.

د. ماهر الجويني

أستاذ باحث، متخصّص في اللغة العربيَّة وآدابها، خريج كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، مهتم بالدراسات النقديَّة واللغويَّة والنقد الأدبي والثقافي.

المقدس والتاريخ

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com